أكسل هونيث

الصراع من أجل الاعتراف

القواعد الأخلاقيّة للمآزم الاجتماعيّة

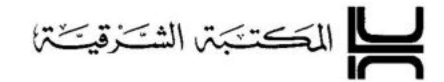
المكتبة الشرقية

الصراع
من أجل الاعتراف

الصراع من أجل الاعتراف

القواعد الأخلاقيّة للمآزم الاجتماعيّة

أكسل هونيث



© المكتبة الشرقيّة ش.م.ل
الجسر الواطي - سن الفيل
ص.ب. 55206 بيروت، لبنان
تلفون: 485793 (01)
فاكس: 485796 (01)
E-mail: libor@cyberia.net.lb
www.librairieorientale.com.lb

الطبعة الأولى 2015
ISBN: 978-9953-17-083-1

تعريب: د. جورج كتّورة

صدر هذا الكتاب باللغة الألمانيّة تحت عنوان:
Kampf um Anerkennung

المحتوى

المقدمة

يشكل هذا الكتاب الذي يُعتبَر في الأساس أطروحة تقدمتُ بها لنيل درجة التأهيل محاولة استخراج ما فيها من النموذج الهيجلي حول «الصراع من أجل الاعتراف» أُسس تطوير نظريَّة اجتماعية ذات مضمون معياري. وقد آتتني الرغبةُ للمباشرة في مشروع كهذا من الخلاصات التي انتهيت إليها في عمل سابق حول «نقد السلطة» لا يمكننا أنْ نقحمهُ في إطار نظرية تواصل المنظورات الاجتماعية التي انفتحتْ بفعل التحليلات التاريخية التي قدّمها ميشال فوكو إلاّ إذا لجأنا إلى فكرة الصِّراع الاجتماعي المؤسَّسة على الصراعات الأخلاقية، وفي هذا الإطار ما زالت تشكّل كتابات هيجل التي وصفها في يينا، مع ما تحمل من رؤية واسعة بشأن «الصراع من أجل الاعتراف» وإلى اليوم أيضًا أفضل مصدر للإلهام[1]. فالقسم الأول من هذا الكتاب

---

1 راجع حول ذلك تعقيبي على كتابي Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main 1988. S. 380. في الفصلين الأولين من هذا الكتاب نجد أجزاء تعيد تركيب الأفكار عن هيجل، وهذا ما عالجته مسبقًا في عملين آخرين هما: Honneth, Axel, «Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels», in: A. Honneth/ Th. McCarthy/ C. Offe/ A. Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt am Main 1989. S. 549.

يقترحُ إعادة بناء نسقيَّة لصورة الحجاج الهيجلي؛ والتي توصلنا لنميّز بينَ أشكال ثلاثة من الاعتراف، بحيث يكون كلُّ شكل منها مصدرًا ممكنًا للمآزم. كما أنَّ العودة إلى النموذج النظري عندَ هيجل الشاب يُظهِر وبوضوح أيضًا، أنَّ تأملاته تدين في جزءٍ من قوتها إلى الفرضيَّات المثالية المسبقة، والتي لا يمكن أيضًا الدفاع عنها في سياق فكر ما بعد ميتافيزيقي.

أما القسم الثاني والأكبر من الفعل النَّسقي الأساسي من هذا العمل، فيبدأ من الإقدام على إعادة صياغة فكرة هيجل من ضمن مخطَّط تجريبي، واستنادًا إلى علم النفس الاجتماعي كما تصوَّر جورج هربرت ميد؛ ما يستتبع قيام تصوُّر الشخصية المشار إليها بتعابير نظرية النزَوات، حيث تتبع فيها العلاقة المتناغمة مع ذاتها أشكالاً ثلاثة من الاعتراف (الحب، والقانون والتقدير القيمي). وحتى لا أجعل الفرضيَّة التي توصلت بذلك إليها أسيرة إطار تاريخ الفكر النظري، سأحاول في الفصلَين التاليين أنْ أعمد إلى إعادة بناءٍ تجريبيَّة تسمح انطلاقًا من ظواهر عينية تبرير التمييز بين مختلف علاقات التعارف هذه. مثل هذا التدقيق يُظهِر أنَّ أحوال الاعتراف الثلاثة هذه تتطابق مع ثلاثة أنماط من الاحتقار، والتي يمكنها بما تُثير لدى الفرد من ردود فعل أنْ تلعب دورًا في خلق المآزم الاجتماعية[1].

1 راجع حول ذلك محاضرتي التدشينية في فرنكفورت، وهي بعنوان «الاندماج والامتهان، الحوافز الأساسية لأخلاق التعارف. في .Merkur 501 (1990), S. 1034

انطلاقًا من هذه المرحلة الثانية من الدراسة نصل إلى فكرة نظرية نقدية للمجتمع عليها أنْ توضح بعض سيرورات التحوُّل الاجتماعي تبعًا للإلزامات المعياريَّة المدرجة بنيويًّا في إطار علاقة الاعتراف المتبادَل. أما القسم الأخير من الكتاب فيبحثُ في المنظورات التي تفتحها هذه الفكرة الرئيسة: سأستعيد فيها أولاً من أجل البنيان النظري بهدف التحرِّي عن الكُتَّاب الذين سبقوا هيجل والذين نجدُ عندهم إرهاص تصوُّر مشابه للتأزُّم الاجتماعي. وقد يمكن أنْ نقيس بدءًا من هناك الدلالة التاريخيَّة لبعض تجارب الاحتقار، وتعميم هذه الملاحظات بشكل يظهر المنطق الأخلاقي الكامن في هذه المآزم الاجتماعية. إلاّ أنَّ مثل هذا النموذج لا يمكنه أنْ يخلق إطار تأويل نقدي لِسيرورات تطور تاريخي إلاّ إذا تمّ إيضاحُ نقطة مرجعيته المعياريَّة، وهذا ما سأحاول القيام به لأنتهي باقتراح رؤية تتناول الحياة الأخلاقية منظورًا إليها من زاوية نظريَّة في الاعتراف. كل هذه اللمحات الوجيزة لا يمكنها أبدًا الزعم بتقديم أكثر من تصور أول للمقاربة التي أقترح؛ وعليها أنْ توحي بالإرشادات النظريَّة التي يتوجب عليّ الاستمرار بالعمل عليها، هذا إذا كانت تأملاتي قابلة للأخذ بها.

مع أنَّ الأعمال النسوية في مجال الفلسفة السياسيَّة، تتمُّ اليوم عبر طريق تتصالبُ مع الأفكار الموجهة لنظرية في

الاعتراف[1]، فقد آثرتُ الانصراف عن إقامة نقاش في هذا المجال، فذلك لا يتعدَّى الإطار البرهاني الذي ألزمت نفسي باتباعه وحسب، بل هو نقاش يتجاوز إلى حدٍّ بعيد الحالة التي توصّلتُ إليها اليوم في معارفي. وللأسف أيضًا، لم أتمكن أبدًا أنْ آخذ بالاعتبار في اقتراحي التأويلي الأعمال الأكثر حداثةً والتي صدرَتْ متناولةً مسألةَ نظريةِ الاعتراف عند الشاب هيجل[2]؛ مع انطباعي بأنها تتركَّز حول الظواهر التي لا تلتقي مع وجهة نظري إلاّ بفائدة ثانوية.

وبدون الإلحاح الصَّبور والاهتمام الحي من جانب يورجن هابرماس ما كان للنصف الأول من هذا الكتاب والذي أعدَدْتُه في قسم الفلسفة في جامعة فرنكفورت أطروحة لنيل درجة التَّأهيل أنْ ينتهي في إطار الزمن المخصَّص لإنجازه، فإليه أتوجَّه هنا بالشكر على عمل مُشتَرك دام لستِّ سنوات والذي بكل تأكيد سيكون عدم تقديره حافزًا لي في سيرورة تكوُّني العلمية. أما هانس جواس Hans Joas، وكعادته فقد تتبَّع تطوُّر تأملاتي منذ اللحظة الأولى، آمل أنْ يعرف أنِّي أحتفظ لنصائحه ولملاحظاته

1 راجع على سبيل المثال: Benhabib, Seyla, «Der verallgemeinerte und der kondrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie»، في Elisabeth List (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main 1989, S. 454; Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference, Princeton 1990; Andrea Banbey, Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien. Studientexte zur Sozialwisenschaft, Sonderband 5, Frankfurt am Main 1991.

2 أشير بنوع خاص إلى: Klaus Roth, Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels, Rheinfelden/ Berlin 1991.

ومنذ زمن طويل له مكانة في عملي. استفدتُ في بعض أجزاء المخطوطة الأولية من الملاحظات التي قدَّمها كل من بيتر دويس Peter Dews، واليسندرو فيرارا Alessandro Ferrara، وهينريش فينك-ايتل Hinrich Fink-Eitel، وغونتر فرنكنبورغ Frankenberg وكريستوف مينكى Christoph Menke، واندرياس فيلدت Andreas Wildt ولوتز فينغرت Luz Wingert، وأنا مدين لهم جميعًا حتى لو لم تجد كلٌّ إيحاءاتهم لي مكانًا في هذا العمل. كذلك وجدت رعايةً كريمة من جانب المجلس العلمي في برلين، حيث استطعتُ العمل على مخطوطتي طيلة عشرة أشهر في ظروف مثالية. وأخيرًا أريد أنْ أوجِّه شكري لكلٍّ من فالتراود بفيفر Waltraud Pfeiffer وديرك ميندى Dirk Mende للمساعدة التقنية التي قدماها لي إبان تحضير المخطوط.

فرنكفورت على نهر الماين
في آذار ١٩٩٢، A.H.

القسم الأوّل

استحضار تاريخي:
فكرة هيجل الأولى

طيلة حياته، جعل هيجل مهمته في فلسفته السياسيَّة أنْ ينزع عن فكرة الاستقلال الذاتي الفرديَّة عند كانط صفة الإلزام الأخلاقي المجرَّد وأنْ يظهر بعبارات نظريَّة الجانب الفاعل الذي تأخذه في التشكيل النظري للواقع الاجتماعي؛ وقد حاول في حلّه للمسائل التي صادفها في هذا السبيل على الدوام أنْ يجد مخرجًا من خلال التوسيط بينَ العقيدة الحديثة في الحرية والتصوُّر القديم للسياسة، وبين الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية[1]. إلاّ أنَّ هيجل وطيلة السنوات التي أمضاها في يينا وكان أستاذ فلسفة شابًّا قد انهمك بهذه المهمة مطورًا أداة نظرية يتجاوز مبدأها الداخلي الأفق المؤسَّساتي لعصره، ومتخذًا مسافة نقدية من شكل السُّلطة السياسية القائمة. كان هيجل مقتنعًا

---

1 قابل Ritter, Joachim. «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main 1977, S. 281. Marquard, Odo «Hegel und das Sollen», in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1973, S. 37.

آنذاك أنَّ صراع الذوات (الرعايا) للحصول على اعتراف متبادل بهويتهم إنما ينتج في قلب المجتمع حركة تجنح بالضرورة لإقامةِ مؤسسات ضامنة للحريَّات وعلى المستويين السياسي والعملي؛ إنَّ المطالبة بالاعتراف التذاوتي بالهوية الفردية هو ما يدخل ومنذ البداية التوتر الأخلاقي على الحياة الاجتماعية، والمطالبة هذه هي التي تدفع دون انقطاع التقدُّم الاجتماعي لما بعد الدرجة الأخيرة الممأسسة وبطريقة السلب لصراع يتكرَّر بالتدرج، تصل المطالبة بالتدرج لحالة حرية معيشة في حالة التواصل. بإمكان هيجل الشاب أنّ يصل إلى هذه الفكرة التي لم يكن قد جرى التطرُّق إليها حتى الآن، ذلك لأنه استعاد نموذج «الصراع الاجتماعي» الذي أدخله ماكيافيلّي وهوبس على الفكر الفلسفي بالمجتمع، وليعطيه صياغة نظرية تسمح بعزو النزاعات الإنسانية لا إلى غرائز حفظ البقاء الفردي، بل إلى دوافع أخلاقية. ولأن هيجل قد شرع آنذاك لإعطاء فعل الصراع الدلالة النوعية المرتبطة باضطراب وبعطب يطال علاقات الاعتراف الاجتماعيَّة فهو قد تمكن تاليًا أنْ يجد فيه العنصر الأساسي لمسارِ تكوُّن أخلاقي في الذهن الإنساني.

إنَّ البرنامج الذي تمّ النظر إليه بهذه الطريقة لم يتجاوز بكل تأكيد مرحلة المشروع والمسودات في كامل أعمال هيجل، وفي كتابه «فنومنولوجيا» أو ظاهريَّة الروح، والذي معه تنتهي مرحلة إنتاجه في يينا، كان نموذج الصراع من أجل الاعتراف قد فَقد دلالته التي تعطيه صفة نظرية. مع ذلك فإنَّ الخيوط

النظرية الأساسيَّة في هذا النموذج كانت قد ارتسمتْ وبوضوح شديد في كتاباته التي ترقى المرحلة السابقة على تطوير النسق النهائي[1] بحيث كانت هذه السِّمات كافية لتقديم مقدمات نظرية اجتماعية مستقلة بذاتها.

1 استند أولاً إلى كتاب هيجل الذي وضعه عام 1802/ 1803 (والمشار إليه بحسب إعادة طبعه عام 1967 تحت العنوان التالي: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Lasson-Ausgabe, Hamburg.
كما أشير أيضًا إلى ما عرف سابقًا بدراسات يينا الفلسفية الأولى. وقد عربف ذلك تحت اسم *System der spekulativen Philosophie von 1803/ 1804*. وقد نشرت عام 1986 تحت هذا الاسم. أخيرًا استند أيضًا إلى ما يعرف اليوم باسم فلسفة يينا الواقعية لعام 1805/ 1806. والمنشور عام 1969 باسم هيجل وبعنوان *Jenaer Realphilosophie*. وبالتالي فأنا أشير أيضًا إلى الجزء الثاني من أعمال هيجل المنشورة في 20 جزءًا. الجزء الثاني بتحقيق (Eva Moldenhauer/ Karl Markus Michel, Bd.2, *Jenaer Schriften 1801- 07*, Frankfurt am Main 1971). أما اللمحة التاريخية العامة عن أعمال هيجل فنجدها في Kimmerle, Heinz, «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», in: *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (1968), Berlin.

الفصل الأول

الصراع من أجل الوجود: من أجل تأسيس فلسفة اجتماعية حديثة

وُلدت الفلسفة الاجتماعية الحديثة في اللحظة التي بدأنا فيها فهم الحياة الاجتماعية بوصفها علاقة تقوم على الصراع من أجل الوجود. في كتاباته السياسيَّة توصل ماكيافيلّي أولاً إلى الفكرة التي يتصارع فيها الأفراد فيما بينهم باستمرار من أجل الدفاع عن مصالح مُتضاربة، ولا تقلُّ الجماعات السياسية عن ذلك أيضًا. بعد ذلك استعاد توماس هوبس هذا الموضوع لِيجعل منها أساس نظريته التعاقدية حول سيادة الدولة. لم يقدر لهذه الرؤية الجديدة «للصراع من أجل الوجود» أنْ تفرض نفسها إلاّ حين قدّر لبعض المكوِّنات الأساسية في عقيدة العصور القديمة السياسيَّة، والتي كانت ما زالت قائمة في العصر الوسيط أن تخسر قدرتها العميقة على الإقناع[1].

1 راجع Habernas, Jürgen, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», in: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1971, S.48.

فمنذ نظرية أرسطو الكلاسيكية حتى نظرية الحق الطبيعي في العصر الوسيط، كان ينظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا بالأساس، إنَّه حيوان سياسي (zoon politikon)، غير قادر على تحقيق طبيعته العميقة إلاّ في إطار حياة جماعية سياسيَّة، وحدها جماعة المدينة أو الجمهورية الأخلاقية والتي تتأسَّس، خلافًا لكلّ اندماج وظيفي مَحْض للنشاطات الاقتصادية، على وجود قيم تتقاسمها الرعايا (الـذوات) في مجموعهم - هي التي تُتيح كليًّا تطوير الدعوة الاجتماعية في الطبيعة الإنسانية. انطلاقًا من مثل هذا التصوّر الغائي عند الإنسان وَضعتْ العقيدة التقليدية في السياسة مهمة لنفسها تقوم على المستوى النظري بفحص وتحديد النظام الأتيكي لسلوك قيمي ممكن للتكوُّن العملي عندَ الفرد في داخله - بل يمكن القول أنَّ بإمكان التربية أيضًا - أنْ يتخذَ المسار الأكثر نجاعة، وهذا ما حدا بالعلم السياسي على الدوام ليكون في آنٍ واحد شاملاً فيما يجب أن تكون عليه المؤسَّسات والقوانين، وعقيدة في الحياة العادلة الصالحة.

من هنا لم يعد مسار تحوُّل البنى الاجتماعية والذي بدأ مع نهاية القرون الوسطى ليبلغَ نهايته القصوى مع عصر النهضة، لم يعد ليثير شكوكًا ليس بالنسبة إلى هذين المكونين في العقيدة السياسية الكلاسيكية فقط، بل هو قوض قواها التعقلية من حيث المبدأ أيضًا. ومع إدخال أساليب تجارية جديدة وتطوّر المطبعة والصناعة، وأخيرًا مع التحرّر من الإمارات والمدن التجارية كانت الحياة السياسية الاقتصادية قد تخطَّت الإطار الحامي للأعراف

التقليدية التي لم يكن بالإمكان دراستها بوصفها النظام المعياري لسلوكٍ فاضل. فلا عجب بعد ذلك أنْ يكون الانتقال من المذهب السياسي الكلاسيكي إلى الفلسفة الاجتماعية الحديثة قد تمّ تحضيره على الصّعيد النظري حيث قُدر لتغيرات البنى الاجتماعية أن تتحقَّق بأوضح ما يكون: فنيقولا ماكيافيلّي قد حرّر مؤلفات سياسيَّة تشكل قطيعة جذرية وبدون أي تكلُّف مع كل المقدمات الانتربولوجية في التقليد الفلسفي، حيث صوَّر الإنسان كائنًا ذاتيَّ المركز، لا ينشغل إلاّ بما له علاقة بمنافعه الخاصة[1]. في البحث عن إحلال أفضل طريقة تستطيع جماعة سياسية أنْ تقيم سلطتها وأن توسعها، جعل ماكيافيلّي أساسًا لتأملاتهِ نوعًا من الأنطولوجيا الاجتماعية تفترض حالة خصام وعدوانية دائمة بين الرعايا؛ فالبشر الذين يدفعهم الغرور لإيجاد استراتيجيات نجاح جديدة على الدوام، يُعون أيضًا السمة الذاتية المتعلِّقة بمصالحهم المتبادلة، وهم يتوحدون تاليًا من خلال علاقة الخوف والحذَر المتبادلَين[2]. ينسج هذا الصِّراع المستمِر من أجل الوجود شبكة لا محدودة من التفاعلات الاستراتيجيَّة، التي يرى فيها ماكيافيلّي وبكل وضوح الحالة البدائية لكلِّ حياة اجتماعية؛ فالمقولات الأساسيّة لتحاليله المقارنة ليستْ إلاّ استجابة لهذه الحالة من الوقائع، وذلك بقدر

1 قابل الدراسة الرائعة عن ماكيافيلي H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 1984، لا سيما القسم الثالث، الفصلين الأول والثاني.

2 راجع Niccolò Machiavelli, *Der Fürst*, Stuttgart 1961؛ الفصل السابع عشر. وراجع لماكيافيلي أيضًا: *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlin 1922، الجزء الأول الفصل 29.

ما لا تشير إلى شيء آخر باستثناء الفرضيات البنيوية لممارسةٍ فعلية للسلطة. حتى حين يستعيد المفاهيم الماورائية الأساسية في كتابة التاريخ الروماني، وحين يتكلّم على سبيل المثال عن الحظ أو القَدر وعن الفضيلة، فهو لا يرى في ذلك إلاّ عوامل هامشية تظهر من وجهة نظر الفاعل السياسي كمَصادر لا يمكن السيطرة عليها والتي يجب أخذها بالاعتبار في حساباته السلطويّة الاستراتيجية[1]. أما المسألة الأهم في دراسات ماكيافيلّي التاريخية فتظلُّ على الدوام مُتمثِّلة في معرفة استثمار هذا الصراع الذي لا ينقطع بين الناس لمصلحة السلطة القائمة؛ وهكذا طرحت لأول مرة، وهذا ما لم يكن معروفًا في توصيف التطوّرات التاريخية، وباستقلال عن أيِّ أساسٍ نظري أكثر عمقًا، القناعة بأنَّ العمل الاجتماعي إنما يقوم على أساس الصراع الدائم بين الرّعايا (الذوات) بهدف الحفاظ على هويتهم الطبيعية.

والسّنوات المئة والعشرون التي تفصل توماس هوبس عن ماكيافيلّي كانتْ كافية لتعطي هذه القناعة الأنطولوجية الأساسية شكل فرضيَّة علمية ناضجًا. لا يتميّز هوبس عن ماكيافيلّي بكونه قد خبر تشكُّلَ جهازِ دولة حديث، وخبر توسُّع المبادلات التجارية، بل بإمكانه الاستناد في أعماله النظرية أيضًا إلى النموذج المنهجي الذي أثبتَ نجاعته آنذاك وبفضل أبحاث غاليله في علوم الطبيعة،

1 أشار هانس فراير في دراسته عن ماكيافيلي إلى هذه الأطروحة. راجع له Hans Freyer. *Machiavelli.* Weinheim 1986. لا سيما الصفحات 65 وما يلي. والأمر نفسه نجده أيضًا في مقالة Kersting, Wolfgang, «Handlungsmächtigkeit - Machiavellis Lehre vom politischen Handeln», in: *Philosophisches Jahrbuch.* ¾ (1988), S.235.

وإلى نظرية المعرفة التي طوَّرها ديكارت[1]. في إطار الدراسة الواسعة التي أراد فيها هوبس البحث عن «قوانين الحياة المدنية» بأمل إيجاد قاعدة نظرية صلبة لكل سياسة مستقبلية، تأخذ المقدمات الأنتربولوجيَّة التي استخلصها ماكيافيلّي بطريقة لا رقابة عليها أبدًا من ملاحظاته اليومية الآن شكَّل أقوال علمية تتناول طبيعة الكائن البشري الفردية: يتميّز هذا الكائن الذي يتمثّله هوبس بطريقة آلية كما لو كان أوتومات يتحرَّك من تلقاء نفسه، أول ما يتميَّز به بقدرته على تبرير نعيمه المستقبلي بنفسه[2]. ثم أنَّ هذا السلوك التكهُّني سرعان ما يتنامى وذلك منذ اللحظة التي يلتقي فيه الإنسان إنسانًا آخر قرينًا له، فهو سلوك يقود الإنسان للرغبة بتنمية قوَّته ريبة منه تجاه هـذا، ولأنَّ على كل ذاتٍ منهما أنْ تظلَّ غريبة عن الذات الأخـرى، ولأنَّ نواياه يجبُ أنْ تظل غير شفافة تجاه الآخـر، فإنَّ هاتان الذاتان ستجدان نفسيهما ملزمتان احترازيًّا بزيادة القدرة على إحراز مزيدٍ من القوة، بأمل الاستطاعة مستقبلاً بشنٍّ الواحد منهما على الآخر هجومًا محتملاً.

انطلاقًا من هذه النواة غير الأرسطوية في انتربولوجيته يستنتج هوبس في القسم الثاني من مشروعه فكرةَ هذه الحالة الخيالية التي

1 راجع مجددًا، هابرماس في عمله المشار إليه أعلاه (هامش 3)، ص 67 وما يلي. وإضافة إليه عمل فرانس بوركينا والجدير بالقراءة Franz Borkenau, *Der Ubergang vom fendalen zum bürgerlichen Weltbild*. Paris 1934، ص 439 وما يلي.

2 راجع الصياغة الأكثر شهرة التي قدمها هوبس في كتابه لفياثان Thomas Hobbes, *Leviathan*. Neuwied und Berlin 1966 S.75؛ حول الانتربولوجيا السياسية عند هوبس، راجع الدراسة الوافية التالية Buck, Günther, «Selbsterhaltung und Historizität», in: Hans Ebeling (Hg), *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt am Main 1976.

حاول توصيفها مستخدمًا عبارة «الطبيعة» التي توحي بالغموض والالتباس. إنَّ القول بنظرية الوضع الطبيعي، وكما أوضح ذلك غينتر بوك (Günther Buck) بكلِّ صوابية[1] ليس وسيلة منهجية تهدف، وبغضِّ النظر عن أي بُعد تاريخي لعرض الوضع الاجتماعي البدائي، الذي منه انطلقت عملية التنشئة الاجتماعية عند الإنسان، بل هي تهدف خلافًا لذلك لعرض شرط الإنسانية العام ضمن فرضيَّة تحرير الحياة الاجتماعية من كلِّ رقابة سياسية: ولأنَّ الطبيعة الإنسانية تتميّز بشكل نموٍّ استباقي لقوة الفرد تجاه أقرانه، والعلاقات الاجتماعية التي تنجُم عن مثل هذا التحرر هي علاقات تمثِّل سمة حرب الجميع ضدَّ الجميع. وهوبس في القسم الثالث من مؤلفه يعود أخيرًا لاستخدام هذا البناء النظري كأساسٍ فلسفي لنظريته الخاصة في سيادة الدولة: والآثار السلبية التي تنجم فعلاً عن حالة الصراع الدائمة بين البشر، عن هذا الخوف والحذر المُتبادلَين تجعل من الخضوع التعاقدي لكل الرعايا لسلطة سيدة الإمكانية العقلانية الوحيدة لإقامة التوازن بين مصالح الجميع[2]. فالعقد السياسي في نظرية هوبس تجد تبريرها الحاسم في كونه الوحيد القادر على وضع حدٍّ نهائي لهذه الحرب المتواصلة للجميع على الجميع والتي يقوم بها الرعايا جميعًا لتأمين حفظ بقائهم الفردي.

توصل هذه الأنطولوجيا الاجتماعية والتي استند إليها كلٌّ من هوبس ومكيافيللي، رغم ما بينهما من فوارق تفصلهما على صعيد

1 المرجع نفسه ص 144.

2 راجع الفصل الثالث عشر من كتاب هوبس، اللفياثان.

الإلزام العلمي والصرامة المنهجيّة، إلى النتائج عينها في تصوُّرهما لعمل الدولة؛ فإذا ما ربطا كلاهما تحليلاتهما النظرية، في نهاية الأمر بالصراع الفردي من أجل الوجود، فإنّه عليهما أيضًا أن يوكِّلا للدولة مهمّة إلغاء أو تحييد هذا الصراع الذي يتهدَّد الكل دائمًا ودون انقطاع. تتمظهرُ هذه النتيجة عند ماكيافيلّي في الموقف الجذري الذي يحرِّر بموجبه، وخلافًا للفلسفة السياسية التقليدية ممارسةُ السلطة السيادية ومن كل اعتبار ومن كل مهمة ذات طابع معياري[1]؛ أما عند هوبس، وبالمقابل، فإن ذلك يترجم بفعل انتهائه للتضحية بالمضامين التحرُّرية في عقده الاجتماعي لصالح الشكل السلطوي المتمثِّل بتطبيقاتها السياسية[2].

هكذا تميل الفلسفة الاجتماعية الحديثة لردِّ عمل الدولة إلى ممارسة السلطة الأدواتية. ومن ثم فإنَّ ما حاوله هيجل وفي جزء كبير منه هو إظهار ردّة فعله تجاه هذه النزعة الخاصَّة بالفلسفة السياسية في هذه المرحلة المبكرة من أعماله؛ إلاّ أنَّ الموقف المميَّز، إن لم نقل الوحيد، والماثل في كتابات يينا إنما يتأتى من استخدامه بالضبط لهذا النموذج الهوبسي في الصراع بين الأفراد، محاولاً من خلاله إبراز ترابط رؤاه النقدية.

1 مرجع سابق *Münkler, Machiavelli*.

2 راجع هابرماس، مرجع مشار إليه (هامش 3). راجع أيضًا: Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1961، الفصل التاسع.

الفصل الثاني

الجريمة والحياة الأخلاقية: مقاربة هيجل الجديدة حول التذاوت

يسترجع هيجل نموذج الصراع الاجتماعي بين البشر الذي وسّعه كل من ماكيافيلّي وهوبس وكل منهما على حدة، وإن في سياق نظري مختلف كليًا. وحين قام عام 1802 بنشر مقالته «حول طرق المعالجة العلمية للحق الطبيعي» فهو قد قدم خلاصَة لبرنامج أعماله المستقبلية في مجال الفلسفة العملية والسياسيَّة، وثمَّة فترة قرن من تطوُّر ثقافي كانت قد فصلته عن الفلسفة الإنكليزيَّة كما أنَّ مفردات المسألة كانتْ قد تعدّلت كليًّا. فتحتَ تأثير فلسفة هولدرين الداعية للوحدة، شكّك هيجل بالفرضيَّات الفردانية في الأخلاق الكانطية والتي سبق لها أن حـدّدتْ أفق فكره حتى أثناء سنوات فرنكفورت[1]؛ كما أنَّ قراءة كتابات أفلاطون وأرسطو قد جعلته في الوقت نفسه أكثر إلفة مع تيار في الفلسفة السياسية، حيث البُعد

1 راجع Henrich Dieter, «Hegel und Hölderlin» in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971.
راجع أيضًا له: «Historische Voraussetzungen von Hegels System», 41, 61.

التذاوتي في الحياة العامة يحتلُّ مكانة أكثر أهمية مما نجده في أعمال مشابهة لذلك في أيامه[1]؛ ثم أنَّ دراسة الاقتصاديين الإنكليز أخيرًا قد جعلته يكتشف أيضًا، وإنْ بخيبة أمل، - أنَّ كلَّ تنظيم مستقبلي للمجتمع هو تنظيم يقوم حتمًا على السوق بوصفه مبدأ منظمًا للإنتاج ولتوزيع الخيرات والسلع، أي إنَّه تنظيم يرتبط بدائرة اقتصادية لا مجال فيها للذوات للاندماج إلاّ بواسطة الحرية السلبية القائمة على الحق الشكلي[2].

سرعان ما نضجتْ هذه الانطباعات وهذه التوجُّهات الجديدة في ذهن هيجل، الذي توصل في بداية القرن الماضي إلى قناعة مؤداها أنَّ العلم الفلسفي بأحوال المجتمع يقتضي قبل أي شيء آخر التخلُّص من المقاربة الذرية التي ظل كل تقليد الحق الطبيعي الحديث أسيرًا لها؛ يعني ذلك القيام بعدد من المهام النظرية، التي تكفل مقاله عن «الحق الطبيعي» بتقديم مقاربة أولى لإيجاد حل لها.

نسب هيجل إلى الصيغتين المتعلّقتين بالحق الطبيعي الحديث اللتين ميّز بينهما في نصّه، ورغم ما تحتملان من تمايز، وقوعهما

---

1 راجع: Ilting, Karl-Heinz, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politic», in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64) 38. وحول اعجاب هيجل بالمدينة (اليونانية) راجع: Jacques Taminaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'Aube de l'Idealisme Allemand*. La Hague 1967، لا سيما الفصلين الأول والخامس.

2 حول هذه الإشكالية بشكل عام، راجع: Horstmann, Tolf-Peter, «Uber die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 2, Frankfurt am Main 1975, S. 276 – وحول استقبال الاقتصاد الوطني الانكليزي راجع: Lukács, Georg, *Der junge Hegel*. in: *Werke*. Bd. 8, Neuwied und Berlin 1967، لا سيما الفصول 3 و5.

بالخطأ الأساسي نفسه: فالتصوُّر «التجريبي» شأن التصوُّر «الشكلي» للحق الطبيعي يفترض وبشكل قاطع «كينونة الفرد» بمثابة المبدأ «الأعلى والأول»[1]. وفي هذا السياق يطلق هيجل صفة «تجريبي» على كل المقاربات المتأتية من تحديدات وهميَّة أو انتروبولوجية على علاقة بالطبيعة الإنسانية والتي تسعى انطلاقًا من هذه القاعدة، وبمساعدة فرضيَّات أخرى مختلفة رديفة لإقامة تنظيم عقلاني للحياة الاجتماعية؛ في النظريات التي هي من هذا النمط، تترجم المقدمات الذرية في كون أحوال السلوك البشري المُعتَبرة «طبيعية» أحوالاً تدرك بوصفها أفعال أفراد معزولين، يجب أن تُضاف إليها من الخارج أشكال التكوُّن الجماعاتي[2]. والأمر نفسه ينسحب من حيث المبدأ على التصوُّرات التقليدية التي وصفها هيجل «بالشكلية». إذ هي بدل الانطلاق من تحديد الطبيعة الإنسانية، تنطلق من مفهوم العقل العملي الترنسندالي؛ في هذه النظريات، التي يُعتبَر كل من كانط وفخته من ممثليها الأساسيِّين، تترجم المقدمات الذرية بكون الأفعال الأخلاقية أفعالاً لا يفكر بها إلاّ بوصفها محصِّلة تأملات منزهة من كل النوازع ومن كل الحاجات التجريبية في الطبيعة الإنسانية. حتى هذه الطبيعة الإنسانية يُنظر إليها بوصفها جمعًا لاستعدادات فردية تتركَّز حول الأنا، أو كما يقول هيجل، إنها استعدادات «غير أخلاقية» على الفرد أن يتعلم كيف يخنقها في ذاته قبل أن ترتفع إلى مصاف حالات

1 Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», in: *Jenaer Schriften 1801-07*, S.475.

2 المرجع نفسه ص 446.

أخلاقية، أي إلى حالات منفتحة على الجماعة[1]. تبقى هاتان الفكرتان من حيث مفهومها الأساسي أسيرتا مذهبٍ ذريّ يفترض وبشكل يعتبر الأساس الطبيعي لعملية التنشئة الاجتماعية، وجود أفراد يُعزَل الواحد منهم عن الآخر؛ وانطلاقًا من هذا المعطى التاريخي لا يمكن بشكل عضوي تطوير فكرة حالة اندماج أخلاقي بين الناس، إذ لا بدَّ من تحقيق هذه الوحدة من الخارج بوصفها «شيئًا آخر وغريب»[2]. ما يجعل هيجل ينحو إلى الاستنتاج بأنَّ «الجماعة البشرية لا يمكن تصوُّرها في الحق الطبيعي الحديث إلاّ تبعًا لنموذج «الأفراد المتعدِّدين المترابطين»[3]، أي باعتبارهم تجميعًا لذواتٍ معزولة، لا بوصفهم نموذج الوحدة الأخلاقية للكل.

إنَّ ما يهمُّ هيجل بالتحديد هو إمكانية تطوير صياغةِ مثل هذه الحالة الخاصة بالكلية الأخلاقية في قالب نظري تتضمَّنه فلسفته السياسية. ففي تفكيره نجد فكرة اعتبر بموجبها أنَّ المجتمع المتصالح لا يمكن أنْ يدرك إلاّ بوصفه جماعة حققت الاندماج الأخلاقي بين كافة المواطنين الأحرار، وهي الفكرة التي تعود إلى الفترة التي أصدر فيها بشكل مشترك مع كلٍّ من شلنغ Schelling وهولدرلين Hôlderlin مقالة تحت العنوان التالي: «البرنامج النسقي

1 المرجع نفسه ص 458. هنا بإمكان هيجل أن يستند إلى الفرق بين نسق شلنغ ونسق فيخته في الفلسفة «المنشور أيضًا في كتابات يينا 1801. راجع Riedel, Manfred, «Hegels Kritik des Naturrechts», in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, 42.

2 Hegel, «Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts». *Jenaer Schriften*. S. 45.

3 المرجع السابق 448.

الأقـدم فـي المثالية الألـمـانيـة»[1]. وهـي المقالة التي اعتبرتْ من الكتابات المبرمجة في التاريخ الفكري. ومما لا شكَّ فيه أنَّ هذا الحدس الذي أطلقه في مرحلة شبابه قد خرج في تلك الأثناء من إطار المرجعية الجمالية التي شكلت بداية أولى صياغاته، فبعد سجال هيجل مع نظرية الدولة الكلاسيكية، وُجِدَ هذا الحدس وإلى حد ما في المدينة (Polis) اليونانية نموذجها السياسي- المؤسساتي. فحين يطرح هيجل في هذه المقالة عن الحقِّ الطبيعي الهيئة المعيارية للكلية الأخلاقية في المجتمع، فهو يفكر كليًّا بالدول - المدن (الحواضر) التي قامت في اليونان القديمة. وهو يُبدي في هذه المقالة ودون بعض الوهم الرومانسي إعجابه بشكل التنظيم هذا، حيث يمكن لأعضاء الجماعة التعرُّف في الممارسات الأخلاقية الممارسة بشكل عام على التعبير التذواتي المرتبط بخصوصيَّات كل منهم، ثم هو يستعيد حتى في تفاصيل تصوِّره عن الطبقات أو المراتب الاجتماعية، النظريَّة التي عرض من خلالها كل من أفلاطون وأرسطو الدستور المؤسَّساتي لهذه الدول المدن.

إلاّ أنَّ هيجل قد استخرج من المثال العيني الذي اعتقد وبحماسة أنّه قد وجده في المدينة (Polis)، الخطوط العامة لجماعة مثالية وبطريقة واضحة جدًّا ما يُتيح له أن يكوِّن لنفسه فكرة تقريبية على الأقل عن مفهوم الكلية الأخلاقية (المناقبية) كما جرى استخدامه

---

1 Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» in Hegel, *Werke: Zwanzig Bänden*, Bd. I, S. 234. وحول مستوى النقاش، راجع: Christoph Jamme/ Helmut Schneider, *Mythologie der Vernunft, Hegels «ältestes system program» des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1984.

في هذا النص: تتميَّز خصوصيَّة مثل هذا المجتمع أولاً وكما يقول هيجل مستخدمًا في ذلك مقارنة عضوية، بـ «الوحدة الحيَّة» الجامعة بين «الحرية العامة والحرية الفردية»[1]؛ ما يعني أنَّ الحياة العامة يجب أنْ لا تُعتبَر محصلة تحديد متبادَل لفضاءات الحرية الخاصة، بل هي على العكس إمكانية متاحة لكلِّ الأفراد لممارسة حريتهم. ثم أنَّ هيجل يرى ثانيًا أنَّ الوسيط الاجتماعي الذي يجب أن يتحقق داخلُه التكامل بين الحرية العامة والحرية الشخصية هو وسيط مكوَّن من الأعراف والعادات التي تنظم التبادلات وسط جماعة اجتماعية؛ ثم إنَّ هيجل قد اختار مفهوم «الآداب» عن سابق تصوُّر وذلك ليتسنَّى له عبرَه إيضاح أنَّ لا القوانين التي تسنُّها الدولة، ولا القناعات الأخلاقية التي تسود بين الأفراد هي ما يمكن أنْ تشكل القاعدة الصلبة لممارسة هذه الحرية الواسعة، بل وحدها المواقف البينذاتية المطبقة فعلاً هي ما يؤمن هذه القاعدة[2]؛ ولذلك، وعلى ما جاء في النص أيضًا، فإنَّ ذلك يفسر السبب الذي يقول بأنه لا يقع على «نظام التشريع» أي مهمَّة أخرى سوى التعبير عن «الآداب القائمة»[3]. ثم إنّ هيجل قد تجاوز ثالثًا كُلًّا من أفلاطون وأرسطو بخطوة حاسمة إذ أدخل على التنظيم المؤسساتي للمناقبية المطلقة دائرة حدَّدها مؤقتًا بوصفها «نسق الملكية والحق»

1 Hegel, «Über die Wissenschaftlichen Behandungsarten», in: *Jenaer Schriften*, 471.

2 حول القيمة النسقية لمفهوم «العرف» في هذا السياق، راجع العرض الجيد: Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Wurzburg 1987, S.35.

3 Hegel, «Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten», in: ders. *Jenaer Schriften*، مرجع مذكور ص 508.

ما يشير إلى رغبته في إظهار أنَّ المصالح والأنشطة الاقتصادية عند الأفراد، أي كل ما يمكن تصنيفه تاليًا تحت صيغة «المجتمع المدني» هي ما يشكل «المنطقة السلبية» بالطبع، إلاّ أنَّها مع ذلك «المنطقة المكونة للكلية المناقبية»[1]. تتوافق هذه النظرة الواقعية، التي حاولَ هيجل من خلالها تقديم مثاله عن المجتمع مع ابتعاده عن النظرية السياسية التقليدية بإدخاله أولاً طبقة الناس غير الأحرار بوصفَها فئة من المواطنين المقدّر عليهم العمل على إنتاج السلع وتبادلها.

وإذا كانت هذه التحديدات قد قدمت توصيفًا وبطريقة مناسبة للإطار النظري الذي حاول فيه هيجل في يينا أنْ يستعيد المثال الجماعاتي كما تصوَّره في شبابه، فإنَّها قد تطرَّقت وفي الآن نفسه إلى المسألة التي كان عليه أنْ يجدَ حلاً لها. وإذا ظهر أنَّ الفلسفة الاجتماعية الحديثة قد ظلَّت غير قادرة وبفعل مقدماتها الذرية عن إدراك هذا الشكل الأعلى من الجماعة الاجتماعية، وهذا ما رآه هيجل، فذلك يعني أنَّ على النظرية السياسية - الفلسفية أنْ تقوم أولاً بتطوير نسقٍ جديد من المفاهيم الأساسية، وهنا كان على هيجل أن يسأل عن الوسائط المقولاتية التي ستمكنه الآن أنْ يشرح فلسفيًّا انبثاق تنظيم اجتماعي يجد تماسكه الأخلاقي في الاعتراف المتكامل بالحرية الفردية لكل المواطنين. فطيلة الفترة التي قضاها هيجل في يينا كانت الرغبة في حلّه للمسائل الفلسفية المثارة هي ما شكّل خلفية فكره الفلسفي - السياسي، وفي هذا الفكر نجد الجذر

1 Horstmann (1975), S.279- 287. خاصة حول دور المجتمع البرجوازي.

المشترك لمختلف المخططات التي تصوَّرها في النسق المتولِّد عن الروح الإنساني، والتي إليها تحيل كل هذه المخططات.

في مقالته التي تطرَّق فيها إلى مختلف النظريات حول الحق الطبيعي، لم يقم هيجل بالتأكيد باستخلاص حلٍّ لهذه المسألة، إلاّ أنه استطاع على الأقل أنْ يضع معالم الطريق التي سيتوصل إليه في خطوطه الكبيرة وتقوم الخطوة الأولى التي اقترح القيام بها من أجل إرساء قاعدة جديدة في العلم الفلسفي الخاص بالمجتمع على استبدال المفاهيم الأساسية المتعلقة بالمذهب الذري بمقولات تعبِّر عن الرابط الاجتماعي بين الأفراد: ففي مقطع أصبح شهيرًا يقول هيجل مع أرسطو أنَّ «الشعب، وتبعًا لطبيعته هو سابق على الفرد. إذ أن الفرد المعزول يصبح محرومًا من استقلاليته، لذا عليه أن يظل شأن كل الأجزاء في علاقة وحدة مع الكل»[1]. ما أراد هيجل في الإفصاح عنه من خلال سياق هذه العبارة هو أنَّه على كل نظرية فلسفية تتعلّق بالمجتمع أن تنبثق لا من أفعال أفراد معزولين، بل من الإطار الأخلاقي التي يجد الأفراد أنفسهم وقد اجتمعوا داخله دفعة واحدة؛ خلافًا للمذاهب الذرية التي تناولتْ المجتمع، لا بدَّ من القبول بنوع من قاعدة طبيعية ترعى عملية التنشئة الاجتماعية، أي القبول بحالة لطالما تميَّزت بوجود أشكال أولية من الجماعة التذاوتية. وهنا أيضًا يستلهم هيجل وبوضوح من الفكرة الأرسطوية

---

1 Hegel, «Über die wissemschaftlichen Be1andlungsarten», in: *Jenaer Schriften*؛ مرجع مذكور ص 505.

التي ترى أنَّ الطبيعة الإنسانية بحد ذاتها تنطوي على بُعد جماعوي يتمظهر كليًّا في المدينة (Polis).[1]

أما الخطوة التالية فهي الحاسمة في كل ما سيلي من مراحل، إنَّها الخطوة التي يقوم بها هيجل حين يأخذ على عاتقه تفسير الانتقال من حالة «المناقبية الطبيعية» إلى شكل التنظيم الاجتماعي الذي حدّده دفعة واحدة بوصفه مظهرًا من الكلية الأخلاقية. إنَّ الفضاء النظري الوارد في هذه النظريات هو فضاء تشغله إما النماذج التي تدخل عقدًا اجتماعيًّا أصيلاً، وأما الفرضيَّات المرتبطة بمفاعيل العقل العملي الداعية للتحضُّر؛ على أن توضح هذه أو تلك كيفية قيام علاقة تعايش اجتماعي منظمة من خلال تجاوز «الطبيعية» الإنسانية.

لم يكن هيجل، من جانبه، بحاجة للجوء إلى مثل هذه الفرضيات الخارجية، إذ هو افترض مسبقًا وجدَّد الالتزامات التذاوتية شرطًا شبه طبيعي لكل سيرورة تنشئة طبيعية، وما توجب عليه تفسيره ليس تكوُّن آليات تشكل الجماعة بعامة بل تحوُّل وتوسع الإشكال الأولية للجماعة إلى علاقات تفاعل اجتماعي. ولحلِّ المسألة المثارة بهذا الشكل، استعاد هيجل في مرحلة أولى الأنطولوجيا الأرسطوية مستعيرًا منها فكرة وجوب حصول الحركة التي أراد تحديدها على شكل السيرورة الغائية، والتي بها يطلق الجوهر الأصلي وباطراد حقيقته المحايثة. إلاّ أنَّ هيجل وفي الآن نفسه قد أشار بحسم إلى السِّمة السلبية، الصدامية اللازمة لهذه السيرورة الغائية، إذ نستشعر

---

1 راجع Ilting (1963, 64), Giusti (1987)، ص 49.

وبسهولة من خلال تأملاته في الفكرة الأساسيَّة أنَّ مفهوم الاعتراف سيسمح له في السنوات التي تلت التعامل مع منطلقات جديدة. يحاول هيجل تفهُّم الطريق التي بواسطتها «تحصل الطبيعة الأخلاقية على حقِّها بموجب الحقيقة»[1]، بوصفها سيرورة نفي يكرر نفسه، وبموجب هذا النفي المتكرر تتحرَّر سماتها الخاصة والواحدية الجانب: إذ أنَّ «وجود الاختلاف» على ما يقول [هيجل] هو الذي يخرج المناقبية من مرحلتها الطبيعية الأولية، وهو الذي يقطع، ثم يُعيد بالتتابع توازنه، قبل أنْ يوصلها في نهاية الأمر إلى وحدة الكلي مع الخاص. وبعبارات إيجابية، فذلك يعني أنَّ تاريخ الروح البشري يُفهم بوصفه سيرورة سعي مأزوم لما هو كلّي لإمكانيات «أخلاقية» تتواحد سلفًا في المناقبية الطبيعية باعتبارها بذورًا «كامنة وغير مطوَّرة»[2]؛ كما يجب أنْ نتساءلَ بحسب ما يرى هيجل وفي السياق عينه عن «مصير المناقبية» باعتبارها رفعًا مطردًا لما هو سلبي وما هو ذاتي»[3].

ومن ثم لا بدَّ أن نعرف ما يمكن أن تكون عليه هذه الإمكانيات غير الظاهرة من المناقبية الإنسانية والتي يفترض وجودها سلفًا باعتبارها اختلافًا موجودًا، في البنى الأولية من الحياة الجماعية؛ فالنصُّ لا يفصح بمزيد عن الشكل الاجتماعي الذي به تتمظهر

1 مرجع مذكور Hegel, *Jenaer Schriften*.

2 المرجع السابق ص 507.

3 المرجع السابق والصفحة عينها.

سيرورة النفي المتكررة التي من خلالها تتطوَّر تاليًا هذه الإمكانيات الأخلاقية لتكتسب صوابية كلية.

يشكِّل حل هاتين المسألتين لهيجل صعوبة خاصة، إذ توجب عليه وصف المضامين المعيارية لأولى درجات التنشئة الاجتماعية بحيث تتمكن هذه الدرجات وفي الوقت نفسه أنْ تؤمن تطورًا للروابط الجماعية ونموًّا في الحرية الضرورية فقط إذا ما فهم تاريخ «صيرورة المناقبية» الكلي بوصفه دمجًا حميمًا بين التنشئة الاجتماعية والفردنة لأمكَنه أنْ يصل إلى شكل مجتمع يجد رابطه العضوي في الاعتراف التذاوتي بخصوصية كل فرد. إلاّ أنَّ هيجل وفي أولى سنواته في يينا لم يكن قد امتلك بعد الأدوات الضرورية لحل المسائل الناجمة عن هذه المهمة الصعبة؛ ولن يجد الجواب الكافي إلاّ حين أعاد تأويل نظرية فيخته في الاعتراف، حيث عرف أيضًا كيف يُعطي معنًى جديدًا لتصوُّر هوبس عن الصراع[1].

لم يتطرَّق هيجل في أولى سنواته في يينا، أو في فرنكفورت سابقًا إلى فيخته إلاّ بطريقة نقدية. رأى هيجل في فيخته، وكما سبق ورأينا، ممثلاً رئيسيًّا لهذا التصوُّر الشكلي للحق الطبيعي الذي كان عاجزًا على صعيد نظري أن يعير انتباهه لظهور «جماعة أصيلة

1 حول دلالة فيختة ومكانته في تكوين نظرية الاعتراف عند هيجل الشاب، راجع الدراستين اللتين صدرتا في الأعوام الأخيرة، وأنا مدين لهما بإشارات هامة Ludwig. Siep (1974) ص 155. وأيضًا Andreas Wildt (1982). إلى جانب ذلك تراجع المقالة الهامة التي وضعها Manfred Riedel (1969) ص 42. ثمة ملامح أخرى حول نظرية الاعتراف قدمها روسو في كتابه «خطاب من اللامساواة» إذ اعتبر الاعتراف «المقدر بالتبادل بين طرفين» بعدًا مركزيًّا في عملية التنشئة الاجتماعية، زاعمًا أنه بسبب الاعتراف يتحول أي نمط من أنماط الانتهاك إلى شكل من الإهانة. راجع روسو، ص 189. *Diskurs über die Ungleichheit. 1984* وأنا أدين بهذه المعلومة إلى (Hinrich Fink-Eitel).

متحرِّرة» من العلاقات الحيَّة[1]. ولكن مباشرة وبعد انتهائه من مقالته عن الحق الطبيعي الذي صدر عام 1802، استعاد هيجل وفي مقالته عن «نسق الحياة الأخلاقية» وبعبارات إيجابية نظرية فيخته عن الاعتراف، لِيصفَ مستعينًا به البنية الداخلية للعلائق الأخلاقية الأولية التي جعلها في أصل سيرورة التنشئة الإنسانية. نظر فيخته في كتاباته حول «أساس الحق الطبيعي» إلى الاعتراف بوصفه» فعلاً مُتبادلاً» بين أفراد، وعلى أساسه تتأسس العلاقة القانونية: يتداعى الأفراد وبتوافق فيما بينهم للعمل بحريَّة، على أنْ يحدِّد كلٌّ منهم دائرة فعله الخاصة عند صالح الآخر، فهم يطوِّرون هذا الوعي المشترك الذي سيفضي من خلال المشروعية القانونية إلى صلاحية موضوعية[2]. شرع هيجل بتخليص هذا النموذج الفيختوي من كل تضميناته الفلسفية المتعالية، ليطبقه بعد ذلك مباشرة على شتَّى أشكال الفعل المتبادل بين الأفراد، فهو يسقط على أشكال الحياة التواصلية - التي لم يكن قد رأى فيها حتى حينه، ومع أرسطو، إلاّ تمظهرات مختلفة تتعلّق بالمناقبية الإنسانية - سيرورة تذاوتية من الاعتراف المتبادل. أما العلاقات الأخلاقية لمجتمع ما فهي تمثّل عند ذلك بالنسبة له تعبيرًا عن تذاوت عملي حيث رابط التكامل فيها، والتضامن الضروري بين أفراد مختلفون فيما بينهم، هو رابط مكفول بفعل حركة الاعتراف المتبادل.

---

1 هذا ما أشار إليه أيضًا هيجل في اختلاف نسق الفلسفة بين فيخته وشلنغ، راجع: *Jenaer Schriften*، مرجع مذكور، ص 83.

2 راجع J.G. Fichte, «Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre», in؛ الأعمال الكاملة لفيخته، الجزء الثالث برلين 1971 ص 1 تابع إصدار Immanuel Hermann Fichte. راجع (1979) Ludwig Siep.

إنَّ بنية مثل علاقة الاعتراف هذه هي بالنسبة إلى هيجل البنية عينها في كل الحالات: فالذات، وما أن تدرك ذاتها ذاتًا يعترف الآخر بها في بعض قدراتها أو صفاتها، وأن تكون متصالحة معه، هي ذات تكتشف على الدوام مظاهر هويتها الخاصة، التي بها تتمايز دون أيِّ شك ممكن عن الذوات الأخرى وبها تتعارض مجددًا مع الذوات الأخرى باعتبارها كائنًا خاصًّا. إلاّ أنَّ هيجل، من منطق علاقة الاعتراف هذا، يحدِّد ماهية الدينامية الداخلية التي قادته لتجاوز نموذج فيخته الأساسي: فالأشخاص الذين يتعلمون في الإطار القائم وسط مثل هذه العلاقة المتبادلة أكثر فأكثر أشياء حول هويتهم الخاصة - حيث هم يتعاملون باستمرار مع بعد جديد يتعلّق بهم - عليهم في كل مرة التخلّي صراعيًّا عن مرتبة أخلاقية تمّ بلوغها فيما سبق، للتوصل بطريقة ما للاعتراف بشكل أكثر إلحاحًا من فرديتهم. وهكذا تتكوَّن حركة الاعتراف، التي تؤسس لكل علاقة أخلاقية بين الذوات من سلسلة متتابعة من الصراعات والمصالحات التي تمتص واحدتها الأخرى. هكذا نرى بوضوح أنَّ هيجل قد أقحم في التصوُّر الأرسطوي عن الحياة الأخلاقية إمكانية أخلاقية لا تُستنتَج أبدًا من مجرَّد المسلَّمة عن الطبيعة البشرية، بل من حالة ما من أحوال العلاقة بين الناس. إن فكرة الفلسفي - السياسي لا يجد معالمه في رؤية الطبيعة رؤية نمائية، بل في تصوُّر للواقع الاجتماعي الذي يخترقه التوتر الداخلي بطريقة بنّاءة.

أتاح إعادة تفعيل نموذج فيخته للاعتراف في إطار نظرية الصراع لهيجل أنْ يقدم تحديدًا أولاً للقوة الداخلية الكامنة في المناقبية

الإنسانية، وأن يموضع في الوقت نفسه ما فيها من تطوُّر «سلبي». وقد توصّل إلى ذلك عبر إعادة تأويل نموذج الصراع الأولي للكل ضد الكل، وهو النموذج الذي افتتح به هوبس بعد ماكيافيلّي تاريخ الفلسفة الاجتماعية الحديثة[1]: فإذا كان على الذوات التخلّي وتجاوز الأول مستوى من مستويات علاقاتهم الأخلاقية، حيث لا اعتراف كليًّا بهويتهم الخاصة، فإنَّ الصراع الذي سينشأ حينها لا يمكن أن يكون موضوعه مجرّد حفظ الكيان الطبيعي. بل بالعكس، إنَّ المأزم العملي الذي يجعل الذوات ذواتًا متعارضة هو بكليته حدثٌ أخلاقي طالما أنَّه يهدف تأمين الاعتراف التذاوتي لبعض أبعاد الفردية البشرية. لذلك لا يجب القول أن العقد القائم بين البشر قد وضع حدًّا للحالة الأولية التي يجب على كل فرد أن يصارع كل الآخرين حفاظًا على وجوده، بل يجب اعتبار الصراع وسيلة أخلاقية تتيح الانتقال من مرحلة بدائية إلى مرحلة متقدمة من العلاقات الأخلاقية. بهذا التأويل المتجدّد لنموذج هوبس دشّن هيجل فهمًا جديدًا لمفهوم الصراع الاجتماعي كما عبّر فعلاً عن تسجيله مرحلة جديدة في تاريخ الفكر السياسي: وبالتالي فقد صار بعد ذلك فهم النزاع بين الذوات بوصفه عاملاً أخلاقيًّا في الحياة الاجتماعية الكلية[2]. وهكذا لا يدخل التمثُّل الجديد للواقع الاجتماعي ومنذ البداية دائرة التوترات الأخلاقية وحسب، بل هو يتضمَّن أيضًا العنصر الذي تجد فيه هذه التوترات حلاً لنزاعاتها.

---

1 في السجال بين هيجل نموذج هوبس حول الوضع الطبيعي راجع المقالة الرائعة التي وضعها Siep، حول المعركة من أجلا الاعتراف Siep (1974).

2 راجع (1963/64) Ilting. الفصل الثالث.

ومما لا شك فيه أنَّ الفكرة الأساسية المستقاة من دمج طريف بين حوافز ترقى إلى كل من هوبس وفيخته، لم تترسخ إلاّ بالتدرج من خلال كتابات هيجل في مرحلة تواجده في يينا. ففي «نسق الحياة الأخلاقية»، وهو ما يشكل بداية هذه السلسلة من الكتابات يترجم اكتساب النموذج الجديد بفعل بناء الحجة باعتبارها عكسًا، أو كما لو كانت صورة مرآة، لبناء دولة اللفياتان: فبدل الانطلاق من حرب الكل ضد الكل، ينطلق هيجل في عرضه الفلسفي من الأشكال الأولية لاعتراف الناس ببعضهم البعض، وهذا ما يُشير إليه في صيغة «الحياة الأخلاقية الطبيعية»، [أو المناقبية الطبيعية]؛ ووحده الجرح الذي يُصيب العلاقات الأولية هذه عبر شتَّى أنواع النزاعات، ما يشكل درجة وسيطة يقدمها هيجل مستخدمًا تعبير «جريمة» وصفًا لها، هو ما يوصل إلى حالة دمج اجتماعي يمكن فهمه شكليًّا باعتباره علاقة عضوية بالمناقبية الصرفة. فإذا ما حاولنا فصل التطوُّر المادي لهذه الحجة والشكل الشديد الصورية الذي حاول هيجل إعطاءهما لعرضه مستعيدًا بذلك ولأسباب منهجية أسلوب شلنج[1]، لرأينا بوضوح ظهور مختلف مراحل بناء نظرية اجتماعية.

---

1 في مقالته عن نسق الحياة الأخلاقية (المناقبية) يستخدم هيجل منهجية تبادل المعاني بين الإدراك أو المعاينة الإدراكية والمفهوم. وانطلاقًا من هذا الإجراء تتكشف الأجزاء الأساسية الثلاثة شكليًّا في مؤلفاته: فالفصل حول «المناقبية الطبيعية» يعتبر تبادلاً مع الإدراك في المفهوم، والفصل حول «الجريمة» بمثابة تبادل للمفهوم بالإدراك، وأخيرًا يعتبر الفصل عن «المناقبية المطلقة» «تمايزًا» بين الإدراك والمفهوم. وإذا ما كنت أرى بشكل صحيح فإن مثل هذا التقطيع يظل غريبًا عن مضمون النص، وعن الفلسفة الاجتماعية التي يعرضها.

وصف هيجل نشوء أول العلاقات الاجتماعية أولاً بوصفها سيرورة تحرّر الذوات من إلزامات طبيعية؛ وتطور «الفردية» هذا يمر بدرجتين من الاعتراف المتبادل، تختلفان تبعًا لأبعاد الهوية الشخصية التي تجد [الأبعاد] فيها تأكيدًا عمليًا. في علاقة «الأهل بالأولاد»، والتي هي بمثابة علاقة «فعل متبادل، وتربية للناس»، تعترف الذوات ببعضها بعضًا بوصفها كائنات تحبُّ بعضها، وكائنات تقوم على حاجات عاطفية؛ الجزء من الشخصية الفردية الذي يعترف به هنا، هو «الشعور العملي»، أي أنَّ حفظ بقاء الفرد مرهون بالخيرات وبالعناية من الخارج. وأنَّ «عمل» التربية، الذي يعتبره هيجل رسالة عميقة تقع على كاهل العائلة، هو عمل يهدف لتشكيل «السلبية الداخلية» واستقلالية الولد بحيث تكون نتيجة ذلك رفع «توحيد الشعور»[1]. وإلى هذا الشكل من الاعتراف أضاف هيجل درجة أو مرحلة جديدة، وذلك أيضًا تحت عنوان «الحياة الأخلاقية الطبيعية»، وهذا ما أشير إليه بالتبادلات التعاقديّة بين مالكين. والطريق الموصل إلى هذه العلاقة الاجتماعية الجديدة تمّ توصيفه بوصفه سيرورة التعميم القانوني: فالعلاقات العملية التي يقيمها الأفراد مع العالم تفقد ومنذ هذه المرحلة سمتها الخاصة الصرفة، لتتحول إلى إلزامات قانونية عامة، أي إلى موضع ضمان تعاقدي. فالذوات تتبادل الاعتراف بوصفها حاملة حق شرعي للمطالبة بالملكية، وبذلك يصبحون ملاّكين بالفعل؛ وبعملية التبادل تكون علاقة الواحد منهم بالآخر علاقة «أشخاص» لهم الحق

1 هيجل «نسق الحياة الأخلاقية (المناقبية) مرجع سابق ص 18.

«الشكلي» بالإجابة بنعم أو بلا على كل المعاملات التي تُعرَض عليهم. وبالتالي فإنَّ ما يعترف به هنا في الفرد الواحد تحت شكل العنوان القانوني، ليس إلاّ الحريَّة المحدّدة سلبًا، «في أنْ تكون خلاف ذاته في العلاقة مع شيء محدّد»[1].

تكفي الصياغات التي يختارها هيجل للإفصاح عن هذه الدرجة الثانية من الاعتراف لتُظهِر لنا لماذا يرى في الاعتراف شكلاً «طبيعيًّا» من الحياة الأخلاقية: ذلك أنَّ إقامة العلاقة القانونية تخلق بالفعل حالة اجتماعية تظل مصطبغة بعلامة «مبدأ الفرادة» التي تكون علاقات الحياة الأخلاقية المطلقة خالصة منه كليًّا. ففي إطار التنظيم الاجتماعي المتميِّز بأشكال الاعتراف القانونية، لا تندمج الذوات بالكيان الجمعي إلاّ بواسطة الحريات السلبية، أي بقدرتها على نقض العروض التي يقدمها المجتمع. ومما لا شكَّ فيه أنَّ حركة الاعتراف المكوَّنة للاجتماع قد تخطَّت الأفق المحدَّد الذي كان لها في المرحلة الأولى في الدائرة الخاصة من الروابط العائلية. إلاّ من تقدّم التعميم الاجتماعي يظلُّ خاضعًا أول الأمر إلى فقدان الجوهر وإلى صياغة ما يشكل لدى الذات الخاصة موضوع تأكيد تذواتي؛ والفرد لا يكون هنا قد طرح في المجتمع، وبحسب تعبير هيجل بوصفه «كلية»، أو بوصفه «كلاً يُعيد بناء ذاته إنطلاقًا من الاختلاف»[2].

إن ما يشكّل خصوصية «نسق الحياة الأخلاقية» هو أنَّ هيجل

---

1 المرجع نفسه ص 33.

2 نفس المرجع والصفحة.

قد وضع هذين الشكلين «الطبيعيين» من الاعتراف كليًّا بمواجهة مُختلَف أنواع النزاعات التي عمد لتلخيصها في فصل خصّصه لذلك؛ أما مخططات السنوات التي تلت فهي قد بُنيَت بشكل يكون فيه الصراع من أجل الاعتراف صراعًا يمرُّ من مرحلة الحياة الأخلاقية إلى المرحلة التالية، وهنا تدخل مرحلة فريدة مكوَّنة من شتَّى الصراعات بين المرحلتين المرحلة الأولية والمرحلة المطلقة من الحياة الأخلاقية. وليس سهلاً أنْ نميّز الأسباب النظرية التي دفعتْ هيجل لتبنّي هذا البناء الأصيل الذي يبدو قليل المعقولية سواءً على صعيد التاريخ الاجتماعي أو على صعيد منطق التطوُّر، ومن ثم، فهي أسباب تعود دون شك وفي جزء منها إلى إلزامات منهجية ترتبط بتطبيق مخططات شلنغ من جهة، ومن جهة ثانية باتخاذ موقف مجابه لهوبس، ما دفع هيجل لِعرض صورة متجانسة تقبل بمناقبية «طبيعية» خالية من أي مأزم. ومهما يكن الأمر، فإنَّ هيجل لم يكن في هذه المرحلة قد استخدم نموذج الصراع ليدرك الانتقال من المراحل التي ميَّزها حتى حينه في حركة الاعتراف؛ بل على العكس، فهو يعمد إلى ربطها ببعضها ليجعلَها تالية على مرحلة وحيدة تجمع كافة أنواع الأزمات بحيث يكون على أثرها المشترك قطع سيرورة الاعتراف المتبادل التي بدأتْ لتوّها. إنَّ ما يهم هيجل بشكل خاص هو الدينامية الداخلية في الصراع الناجم عن الاختلالات في التعايش الاجتماعي المشترك، أنَّ نقطة الارتكاز النظرية في تحليله إنما تكمن في تأويل الأعمال الهدامة باعتبارها تعبيرًا عن «جريمة» ما.

تمثّل مختلف أعمال الهدم التي حاول هيجل التمييز فيما بينها في الفصل الوسيط الذي خصّصه لذلك، تمثّل له أشكالاً شتّى من جريمة واحدة[1]. وهو يربط هذه الأفعال الجرمية بالمرحلة السابقة على الحياة الأخلاقية إذ يرى فيها ممارسة سلبية لهذه الحرية المطلقة التي مُنحَتْ للذوات في إطار علاقات الاعتراف الخاضعة للشروط القانونية. وحتى نفهم رابط التعالق الذي يقيِّمه هيجل بين الشكل القانوني والأفعال الجرمية، لا بد من التذكير بمفهوم «الجريمة» الذي سبق أنْ ظهر في كتاباته اللاهوتية التي تعود إلى مرحلة الشباب. فالفعل الجرمي في هذه النصوص هو فعل يفترض وجود علاقات بالقانون، وذلك بقدر ما هو فعل يتحصل تحديدًا من السِّمة غير المحدَّدة للحرية القانونية المحض التي يتمتع بها الفرد: في السلوك الجرمي يقوم الأفراد باستخدام الحرية التي يضمنها القانون استخدامًا هدَّامًا، والتي لا يتشاركون فيها في الحياة الاجتماعية المشتركة إلاّ بطريقة سلبية[2]. إلاّ أنَّ هيجل لا يدخل في إطار مرجعيته الجديدة المظهر الآخر من التحديدات النظرية التي سبق له أنْ استخدمها سابقًا في وسم الجريمة: فهو لا يحفل باستعادة البحث في حافز الفعل الجرمي من خلال نوع من ردة الفعل على التجريدات وعلى الأفعال ذات البُعد الواحد اللازمة للعلاقة القانونية بوصفها كذلك. فإذا ما تركنا هذا المكوِّن التأكيدي جانبًا، فإنَّ «نسق الحياة الأخلاقية» لا يقدم شيئًا حول

1 قابل: Mercier-Josa, Solange, «Combat pour la reconnaissance et Criminalité, in: Dieter Henrich Rolf-Peter Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1982, p.75.

2 راجع شروحات Wildt, *Autonomie und Anerkennung*، مرجع سابق ص 100 وتابع.

الحوافز التي يستجيب الفعل الجرمي لها. والإشارات النادرة المقدمة خلال سير البرهان تذهب في الاتجاه نفسه الذي شهدته النصوص السابقة: «التصحر الطبيعي» والهدم دون هدف الموجه ضد «تجريد العقول المثقفة» والجريمة التي غالبًا ما تقدم بوصفها «معارضة المعارضة»[1]. وإذا ما قربنا مثل هذه الصياغات من تصوُّر هيجل القديم، لتوصلنا إلى فرضيات مؤداها أنَّ هيجل يربط الآن ظهور الجريمة بعدم وجود الاعتراف؛ إنَّ الحافز العميق عند المجرم إنما يكمن في عدم شعوره عند هذا المستوى من تطوُّر علاقات الاعتراف المتبادل، معترفًا به بطريقة كافية.

تجدُ هذه النظرية ذات المدلول الواسع سندًا لها من خلال قدرتها بسهولة على حل المنطق الذي استخدمه هيجل في عرضه شتَّى أنماط الجريمة. يكتسب التسلسل الذي وردتْ فيها هذه الأنماط معنى بمجرَّد ربط الجريمة بأشكال ناقصة أو غير مكتملة من الاعتراف. وبالدرجة الأولى نجد سلوكًا تدميريًّا غير موجّه أبدًا، ففي أفعال «التصحُّر الطبيعي» هذه، أو أفعال «الإفناء» كما يقول هيجل، يتجاوب الأفراد بشكل غير هادف مع تجربة «تجريد» حياة أخلاقية سبق أن تكوَّنت. ولكنَّنا لا نعلم على وجه الدقّة إذا ما كان ذلك يعني أنَّ أشكال الاحتقار الأولية هي في أصل أفعال التفكيك العمياء هذه: إذ أنَّ هذه الأفعال لا تشكّل جرائم بالمعنى الذي قصده هيجل، إذ هي أفعال تفتقر إلى الفرضيَّة الاجتماعية المسبقة بوجود حرية مُعترَف بها قانونيًّا.

---

1 هيجل نسق الحياة الأخلاقية (المناقبيّة)، مرجع مذكور ص 39.
[أشير أني جعلت المناقبيّة مرادنا للحياة الأخلاقيّة (المترجم)]

والجريمة بالمعنى الدقيق لا تتوجد إلاّ بوجود نمط الأفعال السلبية التي يدخلها هيجل في المرحلة الثانية: باغتصابها شخصًا آخر، تكون الذات قد انتهكت الشكل العام للاعتراف الذي تحقّق في إطار العلاقات القانونية المعمول بها. وإذا كان هيجل لم يفصح عن الحوافز التي تتحكّم بالأفعال الهدّامة من هذا النوع، فإنّ سياق برهانه يندرج في إطار تجربة التعارف القانوني المجرَّد. وهذا ما يستخلص لا من السمة الإرادوية التي تتميّز بها الصيغة التي يعرض فيها هيجل «انتهاك القانون» باعتبار ذلك هدفًا للاغتصاب بل أيضًا من الوصف الذي يُعطيه لتطوّر الموقف الصراعي الناجم عن الاغتصاب[1]. إذ أنَّ هذا الفعل الجرمي لا يؤدّي أول الأمر إلاّ لحرمان الذات من حقّها بهذه الملكية أو تلك وحسب، بل هو فعل يصل بصفته تلك أيضًا إلى جرح الذات بوصفها «شخصًا»، على ما جاء في نص هيجل. وبما أننا ما نزال نتحرَّك عند مستوى الحياة الأخلاقية الطبيعية، حيث تجريد القانون «لم يجد بعد حقيقته ومرتكزه في شيء هو بنفسه كلي»[2]، وحيث لا وجود لسلطة دولة تعزّزها، فعلى كل ذات أن تتكفّل بنفسها في تحقيق حقوقها، وهي لذلك مهدَّدة في هويتها حتى بالسرقة[3].

لا تستطيع الذات التي أُصيبت في شخصها أن تُظهِر ردّة فعل مناسبة إلاّ إذا دافعت بفعالية عن نفسها ضد المعتدي عليها. هذا

1 المرجع السابق ص 44.

2 المرجع السابق ص 45.

3 هنا أُتوافق مع تفسير فيلت Wildt، مرجع مذكور ص 324. ومع سيب Siep، مرجع مذكور سابقًا ص 39.

«الأثر الرجعي» للجريمة على فاعلها، والذي يظهر بشكل ردِّ فعلٍ دفاعي من جانب الضحية، يشكل ضمن كلية السيرورة السلسلة الأولى من أفعال يُشير إليها هيجل حرفيًّا ضمن مفهوم «الصراع»، إنَّ ما نراه هنا هو نشوب صراع بين «شخصين» أي بين ذاتين تتمتعان بالحقوق، إنه صراع يتناول موضوع الاعتراف بتطلعاتهما المتبادلة والمتمايزة، حيث يقوم الأول بإزكاء المواجهة راغبًا إبراز ذاتيته الخاصة، فيما يدافع الآخر عن نفسه مطالبًا أن تكون حقوق الملكية حقوقًا محترمة في المجتمع. والمخرج من هذا الصراع هو مخرج بحسب هيجل، محدَّد بنيويًّا سلفًا، وذلك لكون واحد فقط من الطرفين المتقابلين هو القادر على نسبة التهديد إلى كامل شخصيته إذ أنَّ ضحية الاغتصاب هي وحدها التي تدافع عن كلية شخصها. في حين أنَّ المجرم لا يقوم بأكثر من إشباع إحدى همومه العملية الخاصة. ولهذا السبب فإنَّ الذات الأولى، أي الضحية، هي التي تستطيع، على ما يقول هيجل باختصار شديد، الحفاظ على «اليد الطولى» في الصراع، إذ أنَّ هذه الذات «تجعل من الجرح الشخصي شأنًا يطال كامل شخصيتها»[1].

ثم إنَّ هيجل قد أضاف إلى الأزمة الاجتماعية التي تبدأ بالسرقة وتنتهي بـ «امتثال» المجرم، درجة أو مرحلة ثالثة ونهائية من مراحل النفي، وهذه هي مرحلة الصراع من أجل الشرف. تمثّل هذه الحالة من التنازع، ولما تنطوي عليه من شروط أوليَّة، الشكل الأكثر صرامة من التعارض البينذاتي؛ وهي حالة لا تتولّد من انتهاك الحق الفردي،

1 هيجل نسق الحياة الأخلاقية، مرجع مذكور ص 46.

بل من الضرر الذي ينال من كلية الشخص. صحيح أنَّ هيجل، يمتنع هنا مرة أخرى أيضًا من الإشارة إلى حوافز الجريمة التي تسبب التنازع؛ فهو لا يحدِّد الأسباب التي تجعل شخصًا يكسر الإطار الموضوع لعلاقة الاعتراف بجرمه أو بإهانته ذاتًا أخرى في كليتها. مع ذلك فإنَّ طرحه يفترض وجود علاقة بالكلية عند الشخصين المتنازعَين، بمعنى أنَّ «تمامية» الوجود الفردي عند الأول كما عند الآخر هي ما يُدافع عنه. يعني ذلك أنه حتى حركة المجرم هي حركة تستجيب لرغبته في إظهار كلية شخصه أمام الملء ولرغبته بانتزاع الاعتراف؛ وهذا ما يدعو لربط الفعل الإجرامي بتجربة سابقة على الاحتقار الفردي.

بكل الأحوال يسعى كل من الفريقين المتنازعين في الصراع الناشئ لإظهار «سلامة» شخصه؛ وقد قادتْ هذه الرغبة المتبادلة هيجل للكلام، تبعًا للغة المستخدمة في أيامه عن الحاجة لـ «الشرف». وعلينا أنْ نفهم من ذلك، على ما جاء في النص، علاقة بعين – الذات، وهي علاقة يصبح فيها «المفرد» كلاً وشيئًا شخصيًّا[1]. والشرف هو الموقف الذي أتخذه تجاه ذاتي، حين أماهيها إيجابًا بكل صفاتي وخصوصيَّاتي. إلاّ أنَّه لا يمكن عمليًّا للمرء أنْ يقاتل من أجل «شرفه» إلاّ لأن الثانية مثل هذه العلاقة مع عين – الذات ترتبط بدورها بالاعتراف وبالتأكيد الذي تحملها إلينا الذوات الأخرى. والفرد لن يكون قادرًا على التماهي كليًّا مع ذاته، إلاّ بقدر ما تجد خصوصياته قبولاً وتأييدًا في علاقات

1 المرجع السابق ص 47.

التفاعل الاجتماعي: وعبارة «الشرف» ستُستخدم آنئذٍ لتوصيف علاقة تأكيدية بالذات، وهي علاقة «ترتبط بنيويًّا بشرط اعتراف تذاوتي للخصوصية الفرديَّة. ولذلك يريد كلاً من الذاتين في صراعهما استعادة شرف مجروح، إذ يسعى كل منهما - ولأسبابٍ تختلف لدى هذا الطرف أو لدى الطرف الآخر - لإقناع الآخر بأنّ شخصيته جديرة بأن يُعتَرف بها، والحال أنه لا يمكنهما فعل ذلك، بحسب ما يقول هيجل لاحقًا، إلاّ إذا أظهرا وبالتبادل أنهما مستعدَّان للتضحية بحياتهما: إذ حين أقبل الموت فأنا أشهد علانية أني أولي خصوصياتي وغاياتي الفردية أهمية تفوق بقائي الطبيعي على قيد الحياة. بذلك يحوّل هيجل النزاع الاجتماعي الناجم عن الإهانة الشخصية إلى صراع حتى الموت يدور فيما وراء دائرة الإلزامات القابلة لصياغة قانونية، «ذلك أنَّ كل (الشخص .A.H) هو المعنى هنا»[1].

ومهما تكن هذه التقديمات غامضة في مجموعها، فهي مع ذلك تسمح وللمرة الأولى بتحديد الأهداف النهائية التي تتبعها هيجل في هذا الفصل الوسيط الذي تناول فيه موضوع «الجريمة». ونحن نرى أنَّ إلزامات الاعتراف الفردي بين الذوات تزداد اتساعًا بقدر ما تمرُّ النزاعات الاجتماعية عبر مراحلها الثلاث المتتابعة، وهذا يجعل أن لا يكون لحالات الضرر التي تناولها هيجل في تحليله إلاّ قيمة سلبية؛ تشكل النزاعات المختلفة وإذا ما أخذت بشكل شامل على ما يبدو السيرورة التي تحضِّر الانتقال من الحياة الأخلاقية الطبيعية

1 نفس المرجع والصفحة.

إلى الحياة الأخلاقية المطلقة مقدمة للأفراد الصفات والمعارف الضرورية. ثم إنَّ هيجل لا يسعى فقط للأفعال السلبية للحرية أن تقضي على البنى الاجتماعية للاعتراف؛ بل هو يحاول أيضًا أن يظهر أنه بواسطة مثل هذه الأفعال الهدّامة فقط تتشكل علاقات الاعتراف الأكثر تقدمًا، وانطلاقًا من ذلك يمكن فعليًّا «لجماعة المواطنين الأحرار» أن ترى النور[1]. للفعل التذاوتي وجهان يظهران للتحليل شأن كل الأبعاد حيث يتبدى ما يمكن تسميته بالإمكانية التربوية الأخلاقية - العملية التي ينسبها هيجل إلى النزاعات الاجتماعية. من جهة أولى يعزِّز كل تحدٍّ جديد تجدُ الذوات نفسها بمواجهته عبر الأشكال المتتابعة للجريمة وبشكل واضح المعرفة التي عندها عن هويتها وعن فرادتها الخاصة؛ هذا هو بعد التطور الذي حاول هيجل أنْ يوضحه باستخدامه مصطلحات داخل هذا الفصل من مثل الانتقال من «الشخص» إلى «الشخص الكلي». والشخص يشير في القسم الخاص بـ «الحياة الأخلاقية الطبيعية: الفرد الذي يؤسس هويته قبل أيِّ شيء آخر على الاعتراف التذاوتي بقدراته القانونية، في حين أنَّ «الشخص الكلي» لا يكتسب هويته إلاّ في الاعتراف التذواتي «لفرادته». أما من جهة أخرى، فإنَّ الذوات في سعيها للحصول على استقلال ذاتي أكبر فهي تأخذ أيضًا إجراءً أكثر دقة حول تبعيتها المتبادلة؛ حتَّى بعد التطور هذا هو ما حاول هيجل إظهاره عبر محاولته تمرير المعركة من أجل الشرف من نزاع بين

1 بذلك أتناقض مع تفسير مانفريد ريدل (Manfred Riedel) حول هذا الفصل. راجع: (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, p.56). إذ أن ريدل لا يعتقدان الظواهر النزاعية التي أشار إليها هيجل تمثل بطريقة ما انتقالاً إلى مرحلة «الحياة الأخلاقية المطلقة (المناقبية المطلقة)».

ذوات فردية إلى مواجهة بين جماعات اجتماعية. وبعد أنْ واجه الأفراد مختلف أشكال الجريمة، فهم لا يتعارضون فيما بينهم وفي نهاية الأمر بوصفهم ذوات تتصرَّف تجاه ذواتها وحسب، بل بوصفها «عناصر في كل»[1].

وإذا ما تمّ التفكر ببعْدَي التطور هذين والتأمل بهما باعتبارهما في وحدتهما، حينها تبرز للعيان سيرورة التشكُّل التي حاول هيجل بموجبها أنْ يفسر الانتقال من الحياة الأخلاقية الطبيعية إلى الحياة الأخلاقية المطلقة. وهي سيرورة تقودها قناعة مفادها أنَّ تفكيك الأشكال القانونية للاعتراف وحده هو ما يسمح بإدراك ما يمكن أنْ يكون في إطار العلاقات التذاوتية الأساس لتكوين جماعة أخلاقية؛ إذ أنَّ المجرم وبجرحه الأشخاص في حقهم وفي شرفهم، فهو يظهر إلى أي مدى ترتبط الهوية الخاصة لكل فرد بالجماعة، فهو يجعل من هذا الارتباط موضوع علم عام. وبالتالي فإنَّ النزاعات الاجتماعية التي تنكسر إزاءها الحياة الأخلاقية الطبيعية هي التي تؤهل الذوات لتبادل الاعتراف بوصفهم أشخاصًا يتعلق الواحد منهم بالآخر وبوصفهم مع ذلك أيضًا أشخاصًا متفردين كليًّا.

بعد ذلك تطرَّق هيجل ومتابعةً منه لِسير حجته تلك المرحلة الثالثة من التفاعل الاجتماعي، والتي يجب أنْ تصل إلى علاقات بالاعتراف الكيفي بين أعضاء المجتمع، إلاّ أنه تطرَّق لذلك بشكل فرضي مضمر: ففي عرضه «للحياة الأخلاقية المطلقة»، والذي يُعتبَر تتمة للفصل الخاص بالجريمة يؤسس هيجل الجماعة المستقبلية على علاقة خاصة بين الذوات يشار إليها بمساعدة مقولة «الحدس

1 هيجل، نسق الحياة الأخلاقية ص 50.

المتبادل»: حيث الفرد وفي هذه المرحلة، يدرك ذاته في كل واحد كما يدرك نفسه»[1]. عبر هذه الصيغة يجهَد هيجل، دون شكٍّ، وكما توحي بذلك عبارة «الحدس» التي يستعيرها من شلنغ لوصف شكل من العلاقة المتبادلة بين الذوات أعلى من الاعتراف المعرفي الصرف؛ فهذه الرسيمات التي تجد أفضل تعبير عنها في مقولة «التضامن»[2] تمدُّ التعارف حتى المجال العاطفي كما تهدف عمليًّا لتأمين القاعدة التواصلية التي يمكن بواسطتها لأفرادٍ معزولين عن بعضهم بعضًا بعلاقة قانونية أنْ يندمجوا مجددًا في إطار الجماعة الأخلاقية الجامعة. إلاّ أنَّ هيجل، وفي مقالته «نسق الحياة الأخلاقية» لا يتابع البحث في هذا الإطار الواعد الذي بدأه. إذ أنَّ الخيط الواصل لنظرية التعارف قد انقطع هنا، وقد اقتصر النص بعد ذلك على عرض العناصر التنظيمية التي عليها أنْ تحدِّد سِمات العلاقة السياسية في الحياة الأخلاقية المطلقة. بحيث تظل الصعوبات والمسائل التي تركها التحليل الهيجلي الذي حاول إعادة البناء دون إجابات في المراحل السابقة، حتى نهاية النص صعوبات ومسائل معلقة.

---

1 المرجع السابق ص 54.

2 إن استخدام مفهوم «التضامن» لتفسير بعض مظاهر نظرية الحياة الأخلاقية (المناقبية) كما أشار إليها هجيل في كتاباته المبكرة، تفسير استعرته من مقالة أندريا فيلت: راجع Wildt, A. «*Kritik des Jakobinismus*», in: Oskar Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, p.277.

إلاّ أنني أبتعد عن تفسير فيلت حيث أني أربط، أكثر منه، هذا المفهوم بشكل العلاقة الاجتماعية التي أراد هيجل إبرازها في مشروعه النظري. كذلك اقترحت Gillian Rose تفسيرًا مشابهًا لمفهوم «الاعتراف المتبادل» إذ ترى فيه شكلاً من أشكال العلاقة الاجتماعية، لا يسيطر ولا يقصي الاختلاف بين الهوية والآخر. (Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*), 1981, p.69.

من بين جملة الأمور الغامضة التي تتسم بها مقالة هيجل «نسق الحياة الأخلاقية» علينا أنْ نطرح السؤال حول المدى الذي يمكن فيه إعادة بناء المناقبية الإنسانية بالفعل بموجب منطق تطوُّر علاقات الاعتراف دون سواه؛ والصعوبة الأكبر تتجلّى عبر كوْن الإطار المرجعي الأرسطوي للنص لم يكن قد تميّز على الصعيد المفاهيمي حتى نستطيع أنْ نميِّز بوضوح كافة أشكال الاعتراف التذاوتي على اختلافاتها. صحيح أنَّ المحاجة توحي وفي العديد من المقاطع بالتمييز بين أشكال ثلاثة تتفارق تبعًا لـ «موضوع» الذي تنطبق عليه، أو بـ «الطريقة» التي تتحقق بها: ففي العلاقة العاطفية داخل الأسرة، يتمُّ الاعتراف بالفرد بوصفه فردًا حاملاً لحاجات عينية؛ وفي العلاقة المعرفية – الشكلية للقانون، يعترف بالفرد بوصفه شخصًا قانونيًّا مجرّدًا. وأخيرًا، وعلى مستوى الدولة، يُعترف بالفرد بوصفه [شيئًا] عامًّا عينيًّا، أي بوصفه ذاتًا وحيدة وقد دخلت حيّز التنشئة الاجتماعية. وإذا ما ميّزنا بوضوح أيضًا أنماط المؤسسة وتعيين مختلف علاقات الاعتراف لأمكننا تمثّل التقدم الذي توخاه هيجل تبعًا للرسيمة التالية:

موضوع طريقة تعارف	فرد (حاجات عينيّة)	شخص (استقلال شكلي)	ذات (خصوصيّة فرديّة)
رؤية (عاطفي)	اسرة (حب)		
مفهوم (معرفي)		مجتمع مدني (قانون)	
رؤية فكريّة (عاطفة عقلانيّة)			دولة (تضامن)

هكذا نجد مختلف حالات الاعتراف نفسها ملحقةً بمختلف المفاهيم حول الشخص، بحيث تظهر تتابعًا لإطار الاعتراف يزداد دقّة؛ إلاّ أنَّ هيجل وفي «نسق الحياة الأخلاقية» لا يستخدم على ما يبدو التمايزات المفهومية الضرورية بهدف بناء نظريته بشكل مُتماسِك لا غبار عليه. حتى لو كانت عودته لاستخدام رسيمة شلنغ المعرفية قد أتاحتْ له التمييز بوضوح بين أشكال ثلاثة من الاعتراف، فإنَّ نظريته في الذاتية قد خلت من التصوُّرات التكميلية التي تمدُّه بالوسائل التي تُتيح إجراء تمييز خاص بالشخص موضوع الاعتراف.

إنَّ الصعوبة الثانية التي لم يتطرَّق إليها هيجل في مقالته «نسق الحياة الأخلاقية» فهي نابعة من السؤال عن مكانة «الجريمة» في تاريخ المناقبية. ثمَّة عناصر كثيرة توصي أنَّ هيجل إذا ما نسب إلى الأفعال الجرمية دورًا بنّاءً في سيرورة التكوّن الأخلاقي، فذلك لأنها قادرة على إثارة نزاعات اجتماعية، بدونها لا تعير الذوات أي اهتمام بعلاقات التفارق الخفية. وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ عنصر «الصراع» في حركة التعارف لن تكون شاغلة لوظيفة سلبية وعابرة، بل لوظيفة عامل تطوُّر الوعي الإيجابية؛ إذ سيكون وعلى المحور القطري الذي يجسّد حركة «التعولم» المتنامي تعبيرًا عن الشروط العملية التي تُتيح الانتقال من درجة في التعارف الاجتماعي إلى الدرجة التي تلي. إلاّ أنَّ هيجل لا يفصل كثيرًا بشأن الحوافز النظرية لمختلف الجرائم حتى تكون هذه قادرة على شغل مكانة نسقية في برهانه؛ وإذا كان دور النزاعات الاجتماعية في بنائه النظري قد اقتصر فعلاً على جعل الذوات تعي تبادلية القواعد الخاصة بالاعتراف،

حينها كان لا بدَّ من شرح بنية الاعتراف الداخلية وعلى الصعيد النظري والمقولاتي. هكذا لا نجد في «نسق الحياة الأخلاقية» إلاّ تمهيدًا للنموذج الفلسفي - الاجتماعي الذي سيطوِّره هيجل لاحقًا في يينا، حتى يُتاح له أن يوضح تاريخ المناقبية الإنسانية؛ كانت تعوزه آنذاك بعض الأدوات الحاسمة حتى يتمكَّن وبوضوح إنجاز توسطه بين فيخته وهوبس.

وجد هيجل إمكانية تحديد طرحه، مع الخطوة التي بدأتْ فيها فلسفته السياسية الانفصال عن إطارها الأرسطوي لتندرج في نسقٍ مرجعيٍّ جديد. حتى ذلك الحين كان قد استقى المفاهيم الأساسية لتصوُّره عن «المناقبية» من نظرة فلسفية تقوم على أساس العلاقة الأنطولوجية بنظام طبيعي، مهما كان نوعه؛ لذلك لم يكن بوسعه توصيف العلاقات الأخلاقية بين الناس إلاّ باعتبارها درجات تطوُّر لهذه الطبيعة الأساسية، درجات يجب أنْ يحتفظ بمضمونها المعرفي والأخلاقي بميزة غير محدَّدة بشكل خاص. في «فلسفة الروح» الذي صدر عام 1803- 1804، والمستند إلى خطة وضع نسق للفلسفة التأملية التي أشير إليها آنذاك تحت عنوان الفلسفة الواقعية I[1]، كان مفهوم الطبيعة قد فقد دلالته الأنطولوجية الشاملة؛ حيث لم يعد يشير هذا المفهوم إلى كلية الواقع، بل إلى هذه المنطقة من الواقع التي تتعارض مع الروح باعتباره الآخر له أي أنَّها الطبيعة الفيزيائية ما قبل الإنسانية. وفي الوقت نفسه يستدعي

1 حول حالة النص، راجع شرح كلاوس ديزنغ Klaus Düsing وهاينز كيمرلي Heinz Kimmerle، في *Hegel, System der spekulativen Philosophie*، المقدمة ص VII تابع.

هذا التحديد لمفهوم الطبيعة مقولة «الـروح» أو «الوعي» للإشارة تحديدًا إلى المبدأ البنيوي الذي بموجبه يتميّز عالم المعيش الإنساني عن الواقع الطبيعي. هكذا تجد دائرة المناقبية نفسها وللمرة الأولى متروكة كليًّا لتحديدات وتميزات مقولاتية تستند إلى سيرورة تفكر الروح[1]. هكذا وشيئًا بعد شيء تحل النظرية في فلسفة الوعي بدل الفلسفة الفائية الأرسطوية حول الطبيعة، التي ظهرتْ في مؤلفه «نسق الحياة» الأخلاقية».

في هذا الانـزياح المفهومي الـذي يؤشّر باتجاه نظام نهائي لا تشكل الشذرات التي كتبها بين 1803 و1804 بالطبع إلاّ خطوة وسيطة، من هنا يحتفظ هيجل بالعناصر الصورية لمشروعه الأولي حيث علاقة الدولة الأخلاقية ما زالت تشكل نقطة الارتكاز المرجعية في تحليله البنائي أمّا مقولة الوعي لا تستخدم إلاّ لتفسير أشكال الحياة الأخلاقية[2]. إلاّ أنَّ اللجوء إلى مقولات فلسفة الوعي قد كان كافيًا ليعطي نموذج التفكر بـ «الصراع من أجل الاعتراف» تحولاً شديد الاختلاف. لم يعد بوسع هيجل الآن أنْ يتفهَّم انبثاق جماعة دولاتية انطلاقًا من تطور صراعي بين بنى أولية صادرة عن مناقبية بدائية أو «طبيعية»؛ لقد صار لزامًا عليه أنْ ينسبها مباشرة إلى سيرورة تشكل الروح؛ وتكتمل هذه السيرورة من خلال توسيطات اللغة المتتابعة، وتوسيطات الأداة والإرث العائلي، وباستخدام هذه

---

1 حول هذه الاشكالية راجع دراسة هورستمان الرائعة: Horstmann, Rolf-Peter, «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», in: *Philogophische Rundschau* (1972) 87. تابع.

2 المرجع السابق ص 114، كذلك أيضًا Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*، مرجع سابق، 182 وما يلي.

التوسيطات يتعلم الوعي باطراد كيفية فهمه لذاته بوصفه «الوحدة المباشرة للفرد والعالمي»[1] أو بوصفه «كلية» بالتالي. وفي هذا السياق الجديد تشير كلمة «اعتراف» إلى التقدم المعرفي الذي يؤمّنه وعي وصل بطريقة «فكريّة» ليكون نفسه كلية، وذلك حين «يتعرف هذا الوعي على ذاته باعتباره نفسه وعيًا آخر في كلية أخرى»[2]؛ والحال أنَّ اكتشاف عين الذات لذاتها في آخر مغاير سيؤدِّي بالضرورة إلى الأزمة أو إلى الصراع، إذ أنَّ الأفراد وبنفيهم المتبادل لمتطلباتهم الذاتية يتوصلون لمعرفة ما إذا كان الآخر يجد نفسه فيهم بوصفه «كلية»: «ولكن ليس بإمكاني أنْ أعرف أنَّ كليَّتي بوصفها كلية فرد واحد في الوعي الآخر هي بالتحديد هذه الكلية الموجودة بذاتها، ولا أستطيع أن أعرف ما إذا تمّ الاعتراف بكُليَّتي واحترامها إلاّ عبر تمظهر سلوك الآخر تجاه كليتي؛ وكذلك على الآخر أنْ يبدو لي بذاته كما لو كان كلية، تمامًا كما أبدو أنا له»[3].

هنا يربط هيجل، كما يظهر من التعبير السابق استنتاجه النظري عن الصراع من أجل الاعتراف بطريقة أشد وضوحًا من النصوص السابقة على مرحلة يينا. إنَّ تحوله إلى فلسفة الوعي قد أتاح له الآن ودون مواربة أنْ يموقع دوافع انفتاح الصراع في داخلية الروح البشري نفسه. فالروح يجب أنْ يتكوّن بالفعل بطريقة تجعله لا يتحقَّق كليًّا إلاّ إذا عرف أنه قد تمَّ الاعتراف به من آخرين؛ ومن ثم فإنَّ الفرد لا

1 هيجل نسق الفلسفة التأملية، مرجع سابق ص 189.

2 المرجع السابق ص 217.

3 المرجع السابق ص 218. هامش رقم (2).

يستطيع التأكد من هذا الاعتراف إلاّ عبر عنصر الصراع، من خلال العودة إلى تجربة ردة الفعل العملية التي بها يستجيب الآخر لِتحدّ هادف، بل للاستفزاز»[1]. ثم أنَّ الوظيفة الاجتماعية التي يملأها الاعتراف الذي انبزغ بهذه الطريقة في الإطار الشامل لسيرورة التشكل الأخلاقي لا يبدو أنها تغيّرت كليًّا: فكما في «نسق الحياة الأخلاقية» يمثل النزاع هنا بالفعل نوعًا من آلية التنشئة الاجتماعية التي تلزم الذوات ليجد أحدهم وبالتبادل اعترافًا له في الآخر، بحيث أنَّ وعيهم لوجودهم انفراديًّا بوصفه كلية يترافق مع وعي كل الذوات الأخرى ليشكل ذلك وعيًا «كونيًّا». هذا الوعي البالغ درجة «المطلق» يقدم في نهاية الأمر لهيجل، كما في النص السابق، القاعدة الفكرية لجماعة المستقبل، لجماعة مثالية: لأنَّه ناجم عن اعتراف مُتبادل بوصفه عنصر تعميم اجتماعي، يشكل هذا الوعي «روح الشعب» وهو بذلك أيضًا «الجوهر الحي» في سلوكه[2].

والآن يجب أنْ لا تجعلنا هذه المقاربات النهائية نشيح النظر عن الفارق الجوهري بين النصين، لا سيَّما من حيث المبادئ في كليهما. صحيح أنَّ كلًّا من النصين يعرض الصراع من أجل التعارف باعتباره حدثًا اجتماعيًّا يعززُ الروابط الجماعاتية من حيث تحفيزه تنمية اشكال الوعي الفردية، إلاّ أنَّ النص الأول وحده، نِسق الحياة الأخلاقية هو الذي يعتبر الصراع بوصفه عامل فردنة يعمل على تحبيذ قدرات الأنا. يمكن تفسير هذا التناقض من

1 قدم فيلت (مرجع مذكور ص 336 وما يلي) تأويلاً مفصلاً حول ما تتضمنه نظرية الوعي.

2 هيجل – نسق الفلسفة التأملية ص 223.

خلال منظور نسقي، سيما حين نتفحَّص عن قرب الاختلافات المفهومية التي ترشح بالضرورة من المقاربات في كل من النصين. يمثل «نسق الحياة الأخلاقية» وكما رأينا جدول تطوّر محدّد في إطار تفاعل العلاقات الإنسانية؛ والتحليل، في إطار تموقعه الدقيق في إطار إحالته إلى أرسطو، يعيد كليًّا بناء أساس علاقات تواصلية ذات منحى معياري، حيث يتوجَّب على الأفراد التمايز عنها حتى يصبح بإمكانهم التفاهم فيما بينهم بوصفهم ذوات اكتسبوا صفة الفرادة. هذه الحركة المزدوجة حركة الانعتاق المتنامي عند الذوات كلٍّ على حدة وحركة تعزيز روابطهم الجماعاتية، هي التي ستظهر وتقوِّي الصراع من أجل الاعتراف، وذلك من خلال إثارتها في الأفراد شعورًا عقلانيًّا بتضامنهم التذاواتي. كما أنَّ الصراع في الوقت نفسه سيجعلهم باطراد أكثر تفهمًا لمتطلباتهم الذاتية. إلاّ أنَّ هيجل سيتخلى عن هذه المهمَّة المعقدة التي أشار إليها بهذا الشكل، وذلك منذ اللحظة التي تخلى فيها عن الإطار الأرسطوي ليؤسِّس فلسفته السياسية على نظرية الوعي. وبالفعل، وبما أنَّ مجال موضوعه في تحليله الذي أعاد فيه بناء نظامه لا يتعلق بدرجة أولى بأشكال التفاعل الاجتماعي، ولا «بالعلاقات الأخلاقية» بل بالدرجات المتتابعة بالتوسيط الذاتي في الوعي الفردي، فإنَّ علاقة التواصل بين الذوات لا يمكن افتراضها موجودة مسبقًا باعتبارها واقعًا سابقًا على وجود الأفراد.

في حين توخَّى البحث الفلسفي سابقًا الانطلاق من بنى الفعل التواصلي الأولية، فهو ينطلق الآن في الشذرات التي وضعها [هيجل]

بين 1803 و1804 من المواجهة العملية والنظرية بين الفرد ومحيطه؛ تحدِّد هذه المواجهة سيرورة تشكل ثقافي تتطوَّر عبر شكل عودة الروح لتتأمل عمليات التوسيط التي تمَّت بشكل حدسي. هكذا تتفتح الذات الفردية أولاً على وعي الكلية، قبل أن تبلغ هذه الدرجة من العالمية أو هذا التوسع في منظورات الأنا الذي يترافَق مع الصراع من أجل الاعتراف. هكذا يخسر النزاع بين الذوات هنا من البُعد الثاني الذي نسب إليه في «نسق الحياة الأخلاقية»: فهو لم يعد يمثّل عنصرًا في عملية تشكُّل الوعي الفردي، بل بات مجرَّد عامل عالمية اجتماعية، أي عامل تقارب جماعاتي. ولأنَّ هيجل قد تخلّى مع أرسطوية كتاباته الأولى في يينا عن فكرة تذاوت بدائية في الحياة الإنسانية، فلم يعد قادرًا على تصوُّر سيرورة الفردنة بوصفها حركة تحرُّر نزاعي يقوم بها الفرد تجاه علاقات تواصلية موجودة بشكل مسبق. ثم إنَّ نظريتَه السياسية حول المناقبية قد خسرت بدورها صفةَ «تاريخ للمجتمع»، صفة تحليل التحوُّل الموجه للعلاقات الاجتماعية، ليجعل باطراد جلّ همّه حول الحركة التي بها يتشكَّل الفرد مع الحياة في المجتمع.

إذا صحَّ التحليل الذي قدمنا، فذلك يعني أنَّ هيجل قد دفع ثمن تحوله إلى فلسفة الوعي من حساب تخليه عن تصوُّر صارم لفلسفة البينذاتية. ذلك أنَّ التحوُّل النسقي الذي قام به بين 1803 و1804 قد هيأ له وللمرة الأولى الإمكانية النظرية ليميّز بشكل دقيق بين شتى مراحل تشكّل الوعي الفردي: كما أتاح له هذا التحوُّل أن يدخل في تصوُّره للشخص التمايزات الذي ظلَّت غائبة حتى ذلك الحين.

إلاّ أنَّ هذا المكسب الحاصل على مستوى نظرية في البينذاتية قد حصله هيجل بتخليه المبكِّر عن المنظور التواصلي الذي كان اللجوء إلى الإطار المفهومي الأرسطوي قد فتحه أمامه، وبالتوجُّه إلى فلسفة الوعي أشاح النظر عن فكرة تذاوت أولية لدى الإنسان، كما باتت تلك الطريق الأخرى القائمة على التعامل داخل نظرية البينذاتية مقفلة على التمايز الضروري بين مختلف درجات الاستقلال الذاتي الشخصية. إنَّ هذه الحسنات المقولاتية، شأن النواقص النظريَّة لم يعد في هذه الأثناء بالإمكان تقديرها بشكل صحيح إلاّ من خلال النص الذي وجد فيه هذا التوجه المفهومي نقطة وصوله المؤقتة. في مشروع «الفلسفة الواقعية» لعام 1805، وهو نصُّه الأخير قبل إنجاز «فنومنولوجيا الروح»، أدرج هيجل وبطريقة متماسكة تحليله لسيرورة تشكل الروح في براديغما جديدة تعنى بفلسفة الوعي؛ هذا دون أنْ يبقي في هذا النص تقريبًا أيُّ صدى من «نسق الحياة الأخلاقية» في «الصراع من أجل الاعتراف» يشغل أيضًا هنا موقعًا نسقيًّا مركزيًّا، لم يقم هيجل بإدراجه لاحقًا في أي من أعماله حول الفلسفة السياسية.

الفصل الثالث

الصراع من أجل الاعتراف: من أجل فلسفة اجتماعية في «فلسفة الواقع» مرحلة هيجل في يينا

يحدِّد مبدأ فلسفة الوعي الذي لم يتم التطرُّق إليه بشكل كامل في أعمال هيجل السابقة كامل البناء العلمي وكذلك منهجية العرض كما وردَتا في «فلسفة الواقع. وما توصل هيجل لتدوير أفكاره في هذا النسق الأول المقفل والمُتناسِق، إلاّ لأنه قد أوضح في هذه الأثناء الفرضيَّات النظرية الأساسية لمفهوم «الروح». وبتأثيرٍ متنامٍ من فيخته (Fichte) تمكن هيجل الآن من إدراج السمات الحاسمة في الروح في قدرته الخاصَّة أنْ يكون «في ذاته، وفي أنْ يكون في الوقت نفسه الآخر لذاته»[1]. فالروح يملك خاصية أن يتميَّز ذاتيًّا، بمعنى أنَّه قادر على التحوُّل إلى آخر، وأن يعود، من هناك، إلى ذاته. وفَّرت هذه العملية، وبوصفها حالة تحقيقِ سيرورة لا عملاً يجري لمرة واحدة، المبدأ الموحَّد الذي تمكَّن هيجل من خلاله تفسير بناء

1 هيجل، *Jenaer Realphilosophie* (الفلسفة الواقعية، مرحلة يينا. مرجع مذكور).

الواقع: إنَّ ما يؤسِّس الحدث، على طريقة قانون التشكل الذي لا يتغيَّر، ليس إلاّ هذه الحركة المزدوجة من التخارج ومن العودة على الذات، وهذا التكرار الذي لا ينقطع وبه يتحقق الروح خطوة خطوة. ولأنَّ سيرورة التطوُّر هذه بحد ذاتها سيرورة تأملية، فهي تتحقق إذًا بشكل تمايزاتٍ فكرية، وليس على التحليل الفلسفي بدوره إلاّ أنْ يُعيد إنتاجها بشكل صحيح إلى حدٍّ ما حتى يبلغ غايته النسقية: وإذا ما أعاد التحليل منهجيًّا بناء كل درجات سيرورة التشكل هذه، فعليه أنْ يصل منطقيًّا إلى النقطة النهائية حيث يتمايز الروح كليًّا عن كل ما ليس هو، وحيث يكون آنذاك قد بلغ درجة المعرفة «المطلقة» لذاته. من هنا، ومنذ الآن تعيد البنية الكلية للمشروع الهيجلي، وكما سيكون الحال أيضًا في نسقه النهائي، سيرورة تحقيق الروح لذاتها: وهكذا تتضمَّن نظريته - إنْ لم يكن من حيث التنفيذ فأقلّه بوصفها فكرة - الأقسام الكبرى الثلاثة، لمنطق، ولفلسفة طبيعة، ولفلسفة الروح، ومن خلال هذه الأقسام يجد الروح نفسه معروضًا أولاً من حيث تركيبته الداخلية بوصفه روحًا، ثم في تخارج الموضوعية الطبيعية، ثم أخيرًا في عودته إلى دائرة ذاتيته الخاصة.

مع إعادة التنظيم لكلية المشروع الهيجلي من حيث اعتباره فلسفة وعي يرتدُّ هيجل بالطبع إلى المجال الخاص الذي كان حتى ذلك الحين مشغولاً بتحليل المناقبية. وبما أنَّه على الفصول التي اندرجت تحت عنوان «فلسفة الروح» أنْ تعبِّر الآن عن كلية سيرورة التشكل التي تحققها الروح بعد أن انتزعتْ بقوة تفكرها الخاص بتخارجها في الطبيعة، لتعود إلى ذاتها، لذلك لم يعد بإمكانها

(الفصول) الاكتفاء بمجرد الاقتصار على بناء العلاقات الأخلاقية. بل بالعكس، لقد تضمّن هذا القسم الثالث من النسق المراحل الأخيرة من التطوُّر، حيث على الروح، وبواسطة «الفن، والدين والعلم» أن نتوصَّل لاكتشاف تركيبتها الداخلية الخاصة. ولذلك، فإنَّ العلاقات الأخلاقية في الدولة لا تشكل النقطة المعيارية العليا «المطلقة» لسيرورة تشكل الروح في دائرة الوعي الإنساني، بل هذه تتشكل بواسطة أحوال المعرفة الثلاثة الأخيرة المشار إليها: وكل مرحلة متتابعة تقاس حينها بالمساهمة التي يجمعها الوعي المقابل لتطوّر «الفن والدين والعلم». وبذلك تفقد نظرية المناقبية الوظيفة المركزية التي كانت تشغلها حتى الوقت الحاضر، ذلك بقدر ما كانت تقدِّم «لفلسفة الروح» إطارًا مرجعيًّا عامًّا: فتشكل الوعي البشري لم يعد يندرج بوصفه بُعدًا تكوينيًّا لسيرورة بناء علاقات اجتماعية، بل بالعكس، إنَّ أشكال التبادل الاجتماعي والسياسي هي التي لم تعد تمثِّل إلاّ درجات وسيطة في تطوُّر وعي إنساني يمتدُّ نحو الدوائر الثلاث، التي يتوصل الروح من خلالها لمعرفة ذاته.

لا شيء يعبِّر بوضوح عن هذا الخلل في نظرية المناقبية إلاّ التحوُّلات التي أعطاها هيجل للترابط الداخلي الخاص لفلسفة الوعي [الخاصة به]. فهو بنى الآن أفكاره على مبدأ جديد يتلخَّص تحديدًا بتوافق بين المقاربة «الاجتماعية لمشروعه القديم مع إلزامات فلسفة الوعي هذه التي اتخذها بعد الآن إطارًا لمرجعيته. إذ أنَّ هيجل قد احتفظ من جهة أولى، ومن حيث الشكل المقولاتي على الأقل، برغبته الأولية في متابعة تشكل الروح في دائرة الوعي الإنساني إلى

الدرجة التي بدأت فيها البنى المؤسساتية للشكل الناجح في عملية التنشئة الاجتماعية بالارتسام في العلاقة الأخلاقية التي بدأت مع الدولة؛ ولا مجال آخر لتفسير واقعة إدخاله مفهوم «التكوين» عنوانًا للقسم الأخير من عرضه النسقي، وهذا ما يميّز بدرجة أولى وكما كان الحال في «نسق الحياة الأخلاقية» البنية المؤسساتية ذات السِّمة السياسية. لكن، ومن جهة أخرى ومن حيث الأساس، فإننا نرى أنَّ سيرورة تحقق الروح لا تجدُ أبدًا نهايتها في إقامة علاقات ذات بُعدٍ أخلاقي، بل هي سيرورة تتكامل فقط مع أشكال المعرفة هذه والتي بها يتوصل الروح. «لحدس ذاته»[1]. ولذلك، ومن حيث الواقع، فإنَّ عنوان «تكوين» يأخذ مضمونًا مغايرًا لما كان عليه في النصوص السابقة، إذ بات يشمل كل ما سيطلق عليه لاحقًا في «الموسوعة» تسمية «الروح المطلق». والعنوان الأخير هذا ليس مطابقًا، والأفضل استبداله بما لم يقم هيجل بالإبقاء عليه إلاّ من أجل إنقاذ تواصلية توسيعه النظري، وإلّا خلاف ذلك، فلا مجال لفهم العنوانين الثانيين لهذا الفصل الذي يُشير في هذا النص إلى المراحل الأولى في تشكل الروح.

أما الفصل الذي يباشر به الآن إعادة بناء أفكاره، والذي كان يشغل بالتالي المكان الذي تمّ حجزه للقسم المتعلق بـ «الحياة الأخلاقية الطبيعية» فقد حمل بعد ذلك عنوان «الروح الذاتي»، والذي أعطاه الناشرون لمخطوطاته لاحقًا للبنية النسقية في «الموسوعة» وبالمقابل، للفصل الثاني الذي يفصل الواقع الاجتماعي

1 المرجع السابق، ص 263.

للروح، والذي يشكل جسرًا يربط المرحلة الأولى بدائرة المطلق، فقد اختار هيجل وبنفسه عنوانًا له هو «الروح الفعلي». أيًّا كان العنوان، الأول أو الثاني، فهما يشكّلان من حيث مضمونهما العيني عددًا من المشاكل النظرية[1]؛ أما إذا ما اعتبرناهما معًا، وأضفنا إليهما العنوان الذي يستدعيه الفصل الثالث، فسنرى أنها عناوين تعبِّر بالفعل عن المقصد الأساسي الذي يُجيب عنه، وعلى الصعيد النسقي، الترابط الداخلي لفلسفة الروح «عند هيجل»، إذ أراد هو هنا أنْ يعرض مرحلة سيرورة تحقق الروح في دائرة الوعي الإنساني، ملتفتًا أولاً إلى علاقة الذات الفردية مع نفسها، ثم إلى العلاقات الممأسسة للذوات فيما بينها، ثم أخيرًا إلى العلاقات الفكرية للذوات المندمجة اجتماعيًّا مع العالم في كليته. هذا التطوُّر في بنية التأليف المكوَّنة من مراحل، الذي يوحى إليه من حيث تقسيم الأجزاء إلى «روح ذاتي» و«روح فعلي» و«روح مطلق» يخفي السمة الخاصة التي تميِّز محاضرات يينا حول «فلسفة الروح» عن كل النصوص المتأخِّرة التي وضعها هيجل. هنا، تظهر بالفعل الرسيمة الاجتماعية للصراع من أجل الاعتراف ومنذ المرحلة الأولى، مقدمة المبدأ الدينامي القادر إنْ لم يكن على إنتاج الروح المطلق، فعلى إظهار تطوُّر الجماعة الأخلاقية على الأقل.

يعتمد هيجل في القسم الأول من تحليله الفلسفي طريقة تقوم على إعادة بناء سيرورة تشكل الروح الذاتي، مضيفًا إليه وبالتدرُّج

---

1 راجع حول هذه الصعوبة الفصل الذي كتبه هابرماس بعنوان العمل والتفاعل في كتابه: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main 1968، ص 10، هامش 3.

التحديدات التي يشعر بموجبها بذاته كما لو كانت وعيًا فرديًّا؛ يهدف مثل هذا العمل القائم على سيرورة إعادة البناء إلى إظهار التجارب الصعبة التي على الذات القيام بها قبل أنْ تتمكن من فهم نفسها بوصفها شخصًا يتمتع بـ «الحقوق» وقبل أن يتمكن من المشاركة بوصفه كذلك في حياة مجتمع منظمة مؤسساتيًّا، أي المشاركة في «الروح الفعلية»[1]. ولعرض الجانب المعرفي لسيرورة التشكل هذه يأخذ هيجل بالحسبان أولاً تتابعًا لمراحل يبدأ بالحدس فإلى ملكة التصوُّر فإلى التمثل اللغوي للأشياء؛ وبإتمام الإجراءات التي ينجزها الوعي الفردي تبعًا للمسار المحدَّد بهذا الشكل يدرك الوعي الفردي كيفية التعرف إلى ذاته بوصفه القوة «السالبة» التي تنتج بذاتها نظام الواقع، فيصبح بذلك ولذاته «غرض» هذا النظام. إلاّ أنَّ مثل هذه التجربة تظل بالنسبة إلى هيجل ومن جهة أخرى تجربة غير مكتملة، بإمكان مثل هذه التجربة أن تعلم الذات فقط أنها قادرة على إنتاج العالم على الصعيد المقولاتي، إلاّ أنَّها لا تعلمه شيئًا عن ملكته العلمية بخصوص القدرة على إنتاج العالم في «مضمونه»، لذلك فإنَّ على سيرورة التشكل أنْ تتوسع لتضمَّ بعد التجربة العمليَّة هذا. والذي بواسطته يستطيع العقل أن يكتسب «وعي ما يقوم به، أي أنْ يعي ذاته بوصفه فعلاً قادرًا على طرح المضمون، أو أنْ يجعل نفسه هذا المضمون»[2]. فليس بمقدور الذات أنْ تشعر كليًّا بذاتها، كما تفعل حتى تعي الحقوق الملزمة تذاوتيًّا إلاّ إذا تعلَّمت أنْ تفهم نفسها

---

1 إن أفضل تفسير وأوسعه وأوضحه للجزء الأول من كتابات يينا، حول الفلسفة الواقعية، نجده في فيلت (مرجع مذكور ص 344 وما يلي).

2 هيجل، الفلسفة الواقعية، ص 194.

بوصفها منتجة لمضامين عملية. من هنا تشكل حركة التموضع الذاتي المظهر الثاني الذي يتفحصه هيجل في سيرورة تشكل الروح الذاتي: وهذه سيرورة تكتمل باتخاذ شكل سلسلة من التحققات المتدرجة في الإرادة الفردية. يمثل مفهوم الإرادة الذي انتقل عبر فيخته من [حركة] (Sturm und Drang) (العاصفة والاندفاع)، في فلسفة الواقع المفتاح الذي يتحكم بمجمل علاقات الذات العملية مع العالم[1]. فالروح الذاتي، ولأنه لم ينظر إليه إلاّ في علاقته المعرفية مع الفعالية، فهو لم يظهر حتى الآن إلاّ بوصفه «عقلاً»؛ أما بالنسبة إلى هيجل فقد أصبح «إرادة» وذلك بمجرَّد تركه أفق التجارب النظرية فقط، حتى يتسنى له تأمين ارتباط عملي بالعالم. إلاّ أنَّ المقصد، أو الغاية التي يجب أنْ تكون سمة مفهوم «الإرادة» لا يمكن أنْ تُلخَّص بالرغبة بالتموضع - الذاتي؛ إنَّ التعبير يشير إلى ميزة التصميم الحاسم الذي تتميّز القصد الذي تتخذه الذات بالشعور بنفسها باعتبار عين ذاتها في موضوع الفعل أو السلوك: «إنَّ المريد [صاحب الإرادة] يريد، يريد أن يجعل نفسه موضوعًا باعتباره ذاتـه»[2]. لذلك فإنَّ سيرورة تشكل الإرادة تتألف، كما يرى هيجل، من أشكال تجربة الذات التي تتحصل من القصد العازم على تقديم تحقق عملي «موضوعي» للمقاصد الخاصة بالذات، مرة أخرى، وكما هو الحال في تطور الوعي النظري، فإنَّ الإحالة المسبقة إلى وعي الذات «الكلي» عند الشخص القانوني هي ما تحدِّد مختلف ترابطات الحركة.

---

1 حول نظرية الإرادة في مرحلة يينا راجع فيلت (مرجع مذكور ص 344).

2 هيجل، الفلسفة الواقعية ص 194.

يحاول هيجل بدء القسم العملي من سيرورة التشكل الفردية مع التجربة الأداتية التي تقيمها الذات مع نفسها؛ وهي تجربة تندرج في العلاقة الداخلية بين سلوك العمل، والأداة والمنتج. خلافًا للحيوان فإنَّ الروح الإنسانية لا تُبدي ردَّة فعلٍ تجاه «الشعور بالنقص» والإحساس بالحاجات غير المشبعة، بفعل استهلاكٍ مباشر للأشياء؛ وبدل هذا «الإشباع» البسيط للشهوات يتكوَّن عنده (الروح الإنساني) «سلوك العمل» «المنعكس على ذاتـه»، الذي يرجئ إشباع الغرائز، بخلق مواضِع مُعدَّة، وباستقلالية عن الموقف المُعطَى، من أجل استهلاك مستقبلي محتمل. يترافق العمل مع «انشقاق في الأنا الغريزي»[1]، إذ هو يتطلَّب بذلك جهود مبادرة وانضباط لا يمكن التحصل عليها إلاّ بتعليق الإشباع المباشر للحاجات. فالطاقات التي تتحرَّر من خلال كبت الغرائز تستثمر في العمل، هذا إلى جانب «الأداة» بالطبع التي توفر قوى العامل الذي يكون من جهته قد تلقى خبرات تطوير الموضوعات بشكل معمَّم. ومن العمل الذي يتم بواسطة الأداة يتولَّد، كما يرى هيجل، «الأثر»؛ والذي به تكتشف الذات وللمرة الأولى، أنَّها ليست قادرة على تكوين الواقع تبعًا لخطة مقولاتية وحسب، بل إنَّ «المضمون وبوصفه كذلك هو [مضمون] موجود من خلال هذه الـذات»[2]. وبالتالي فإنَّ العقل يصل من خلال منتج الفعل الأداتي إلى «وعي ما فعله» هذا، والذي كان سيبقى محجوبًا عنه طالما لم يكن يقيم علاقة معرفية مع العالم.

1 المرجع السابق ص 197.

2 المرجع السابق ص 193.

والعقل يعِي قدرته العملية على فبركة الأشياء، منذ أنْ يجد في العمل - الأثر إنتاجًا لنشاطه الخاص. أما نمط النشاط العملي الذي يعكس الإنتاج الصورة إليه فهو يمثل دائمًا سمة محدودة، حيث أنه لا يكتمل إلاّ بإكراه الانضباط الذاتي؛ ففي نتيجة العمل يكتشف الروح الذاتي نفسه باعتباره كائنًا قادرًا على إكراه نفسه ممارسة نشاط ما. ولهذا السبب يتحدث هيجل، ملخِّصًا ما يريد قوله، عن العمل بوصفه تجربة أنْ «يجعل [المرء] - من نفسه - شيئًا»[1].

إذا ما أعطينا هذه الصياغة المعنى الأعمق الذي يوحي به التصوُّر الأنطولوجي لـ «الشيء»، فلن يصعب علينا أنْ نفهم لماذا كان على هيجل أن يحكم على هذه المرحلة الأولى الأداتية من تجربة الإرادة بأنَّها لم تكن كاملة: ولأنَّ الروح الموضوعي قد تعلم التعرف على نفسه من خلال إتمام العمل بوصفه «شيئًا» فاعلاً فقط، بوصفه كائنًا لا يصل إلى القدرة على الفعل إلاّ بالامتثال إلى السببية الطبيعية، فإنَّ مثل هذه الخبرة تظل أبعد ما يكون من الإتاحة للفرد الفرصة ليعي نفسه بوصفه شخصًا قانونيًّا. لتحقيق ذلك كان عليه أنْ يتعلم التعرُّف إلى نفسه بوصفه ذاتًا موجودة بين أشخاصٍ آخرين أصحاب متطلَّبات تتضارب مع متطلباته. لذلك، ومن أجل شرح تكوين الوعي الفردي بالقانون، لا بدَّ من توسيع سيرورة تشكل الروح الذاتي بإعطائها بُعدًا إضافيًّا لعلاقتها العملية مع العالم: وهذا البُعد هو ما بحث عنه هيجل في شكل أولٍ من أشكال الاعتراف المتبادل.

1 المرجع السابق 197. حول اشكالية هيجل حول العمل باعتباره نموذج تعبير، راجع Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien 1980، الفصول 1,3 و1,4.

تظهر الصعوبات التي شعر بها هيجل أثناء نشره هذا البُعد التذاوتي الجديد للإرادة، المدى الذي أخضع فيه فكرته لمقدمات مونولوجية ترتبط بفلسفة الوعي. فعلى الصعيد المنهجي سمح الانتقال إلى أشكال تذاوتية في تحقُّق الإرادة لهيجل دون شك أنْ يكمل التجربة الأداتية المحض التي قام به الروح الذاتي بنفسه في العمل. إلاّ أنَّ هيجل، الذي بات الآن يفهم مشروعه بعبارات فلسفة الوعي، قد شعرَ أنه بات ملزمًا عرض هذا الانتقال لا بوصفه نتيجة إجراء منهجي، بل باعتباره مرحلة مادية في سيرورة تشكل الروح. بذلك فرض على نفسه مهمة إضافية، قام بحلها في النص بمساعدة بناء مليء فعلاً بالمغامرات، بل يمكن القول ببناء يظهر كرهًا كليًّا للنساء: إذ استخدم «الحيلة» باعتبار ذلك سمة أنثوية صرف: إذا قام باستبدال الأداة بالماكينة*، بات الوعي الذاتي وعيًا «ماكرًا»، حيث تعلَّم بطريقة سلبية إن صح القول استخدام القوى الطبيعية تبعًا لغاياته الخاصة في تحويل الطبيعة. إلاّ أنَّ مَلَكة ترك «الآخر يجد نفسه انعكاسًا لذاته في فعله» فهذه سمة لا تنتمي إلاّ إلى النفسية الأنثوية؛ ولذلك، وبالاستعانة وبالحيلة، انشطرت الإرادة إلى الطرفين «الأقصوين» طرف المذكر والمؤنث، متخلصة بهذه الطريقة من «وجودها المتوحد»[1]. وإذا ما أعدنا لاحقًا تركيبة هذا البرهان تاركين جانبًا هذا «الاستنتاج «المتعلق بالشريك الأنثوي

* لغة: ماكينة = Maschine، أداة Werkzeng. فالكلمة الأولى مؤنث (لغويًّا)، أما الثانية فمذكر. وبهذا اللعب على الكلام، كما سيظهر انتقل هيجل إلى علاقة الحب، بين رجل (مذكر) وامرأة (مؤنث). (المترجم)

1 هيجل: الفلسفة الواقعية، مرجع مذكور ص 199.

في التفاعل، فنحن أمام كشف نظري يوسع بواسطته هيجل دائرة تحقق الروح الذاتي مدخلاً عليها العلاقة الجنسية. أما الحافز النسقي الذي دفعه للسير بهذا التوسع فيكمُن في كون شكل التفاعل بين الرجل والمرأة يكوِّن شرطًا إضافيًّا، بدونه لا إمكانية لوعي الذات في الشخص القانوني أنْ يتشكل.

يجعل هيجل، وبحق التقدم الذي تعينه العلاقة الجنسية نسبة إلى النشاط الأداتي، مائلاً في التجربة الخاصة التي تتيح لذاتين (اثنتين) أنْ تتعارفا وبالتبادل، كل منهما في الأخرى: فمن خلال علاقة التفاعل الجنسي، باستطاعة أي فرد، ولأنه يرغب في رغبة الآخر، أنْ يجد نفسه في شريكه. هذا في حين أنَّ الأنا، ومن خلال إتمامها لعملها ومن حيث نتيجته أيضًا، فهي لم تكن أبدًا تنظر إلى ذاتها إلاّ بوصفها موضوع عمل متشيء؛ فالأنا تكتشف في رغبة المقابل لها، الذاتية الحية والراغبة نفسها التي ترغبها هذه الذاتية المقابلة في هذه الذات. وهكذا تمثّل الجنسانية شكلاً أولاً من أشكال تشارك ذوات متعارضة فيما بينها: فكل فرد هو فرد مساوٍ للآخر تمامًا بما هو يتعارض معه؛ أو أنَّ الآخر هو بما هو آخر له وهو عين - ذاته»[1]. إلاّ أنَّ هذه التجربة المتبادلة القائمة على تعرف الواحد على نفسه في الآخر، لا تفيد شيئًا عن العلاقة الحقّة للحب المتبادل إلاّ بقدر ما تصبح هذه التجربة معرفة متبادلة وبينذاتية بين الشريكين؛ بالفعل، فقط، حين تعلم كل ذات من مقابلها، أنَّ هذا المقابل تعرّف أيضًا

1 لن أتناول تعقيدات الأطروحة الناجمة عن تمييز هيجل لنوعين من الرغبة. راجع حول ذلك فيلت Wildt (مرجع مذكور ص 354 تابع) وص 201 من الفلسفة الواقعيّة.

إلى ذاته في آخرَه (بفتح الراء)» حينها ستكون لها «الثقة» الراسخة، أنَّ «الآخر» موجود بالنسبة له». وحتى يوصِّف هيجل مثل هذه العلاقة المتبادلة لمعرفة الذات في الآخر، فهو يستخدم هنا وللمرة الأولى مفهوم «الاعتراف»: ففي الحب على ما جاء في ملاحظة كتبها على الهامش، «إنَّ الذات غير المثقفة، الطبيعية» هي التي يصار للاعتراف بها[1].

لا يختلف الأمر هنا عمّا جاء في «نسق الحياة الأخلاقية» حيث أنَّ هيجل قد فهم الحب بوصفه علاقة تعارف متبادل، وفيها تجد الفردانية الطبيعية للذوات تأكيدًا أولاً: ومن المؤكد أنَّ هذا التحديد يندرج في منظور نظرية في الذاتية، وهو يعني بوضوح يفوق ما سبق أنَّ في تجربة كون الفرد محبوبًا، باستطاعة الذات أن تريد للمرة الأولى شعورًا بذاتها ذاتًا حاملة للحاجات وللرغبات. تُتيح هذه الأطروحة إذا ما كانت أكثر عمومية ونسقية طرح أول مقدمة نظرية حول كون تطوُّر الماهية الشخصية للذات تطورًا يرتبط أساسًا ببعض أحوال الاعتراف من قبل آخرين. وقد رأينا فعلاً، أنَّ سبب تفوُّق العلاقة البينذاتية على الفعل الأداتي إنما يتأتى من كون هذه العلاقة تفتح على الذوات المتواصلة إمكانية أنْ يشعروا أنهم أنفسهم في الشريك المقابل لهم بوصفه شخصًا من النوع نفسه للشخص الذي بدورهم يعترفون به في هذا الشخص. والبرهان الذي تقوم عليه حجة هيجل تتجاوز، بحق، المخطط البسيط القائم على إضفاء طابع مجتمعي، ولا يقتصر أبدًا على إظهار أنَّ هوية الفرد تتكوّن بالضرورة

---

1 راجع الفلسفة الواقعية ص 302 هامش (1).

عبر تجربة الاعتراف التذاوتي؛ بل صحته تعني أيضًا، وبالمقابل، أنَّ الفرد الذي لا يعترف أبدًا بشريكه شخصًا من نوع ما، لا يمكنه أيضًا أن يشعر بعين ذاته كليًّا أو بدون تحفّظ بوصفها شخصًا من هذا النوع. من هنا فإنَّ علاقة التعارف تنطوي على إكراهٍ بالمبادلة، ما يجبر الذوات ودون عنف للتعرّف بطريقة أو بأخرى على الكائن الاجتماعي الذي يواجهونه؛ فإذا لم أعترف أبدًا بالشريك الذي أتفاعل معه بوصفه شخصًا من نوع ما، حينها لن أستطيع أن أرى نفسي معترفًا بها في ردّات فعله كشخص من النوع نفسه، طالما أني أنفي عنه بالضبط الصفات والقدرات التي أسعى أنْ أشعر بها مؤكدة من قبله. لذلك تنطوي العلاقة القائمة على الاعتراف على إكراهٍ بالمبادلة ما يلزم الذوات ودون عنف للاعتراف بطريقة أو بأخرى بالكائن الاجتماعي الذي يجدون أنفسهم في مواجهة معه. إذا لم أعترف بالشريك الذي أتفاعل معه بوصفه شخصًا من هذا النوع، حينها لن أستطيع النظر إلى نفسي معترفًا بها في ردّات فعله بوصفه شخصًا من النوع نفسه، فلأني أنفي فيه الصفات والقدرات التي أريد أن أشعر بها مؤكدة من قبله.

إلاّ أن هيجل، وفي هذه الأثناء لا يذهب بحجته إلى آخر نتائجها، والتي يمكن بواسطتها أنْ يبرهن أنَّ علاقة الاعتراف تُخضِع بشكلٍ مُضمَر الذوات المعنيَّة إلى إلزامات متبادلة. إنَّ ما يشغله قبل أي شيء آخر في علاقة الاعتراف القائمة على «الحب» ليس إلاّ الوظيفة الخاصة التي عليها أن تشكلها في سيرورة تشكل الوعي بالذات لدى الشخص القانوني. والمقطع الذي ترتبط به ملاحظته

على الهامش حول «الاعتراف» يبرز بطريقة مبرمجة أنَّ الحب هو «عنصر المناقبية، وأنه ليس المناقبية بحد ذاتها»، فهو ليس، على ما قال هيجل متابعًا، إلاّ «الشعور الداخلي»، أنه «الشعور الداخلي بالمثال في الحقيقة الواقعية»[1]. في كلتا الحالتين لا تتحدَّد دلالة الحب في سيرورة التشكل الفردي إلاّ بطريقة سلبية، وذلك عبر كل ما يميِّزه عن العلاقة الاجتماعية بالمناقبية. وهكذا أراد هيجل على الأرجح التحذير من أي سوء فهمٍ كان هو بالذات ضحيته في شبابه، حينما حاول بناء المجتمع بكليته انطلاقًا من رباط عاطفي تصوُّره تبعًا لنموذج العلاقات العشقية ذات الطابع شبه الايروتيكي. كذلك كان لموقع الحب باعتباره قوة اندماج اجتماعي في كتابات هيجل اللاهوتية العائدة لمرحلة الشباب تحولاً ومنذ صدور «نسق الحياة الأخلاقية» حيث حلَّ مكانه الشعور الأكثر تجريدًا، إنه الشعور بالتضامن الأكثر عقلانية إذا صح القول. لكن إذا ما أعدنا الصياغتين الواردتَين في الفلسفة الواقعية وأخذناهما بمعنى إيجابي لأمكننا آنذاك وبطريقة دلالية إيضاح الوظيفة العائدة إلى علاقة الاعتراف في الحب في سيرورة تشكل الذات. أما الكلام عن «الحب» بوصفه «عنصر» المناقبية، فذلك لا يمكن أن يشير في السياق الذي نحن بصدده إلاّ لشيء واحد: إنَّ تجربة كون المرء محبوبًا هي بالنسبة لكل ذات هي شرط مشاركته في الحياة العامة للجماعة. يُعتَبر ذلك فرضية مقبولة، خاصة إذا ما تمّ فهمها على صعيد الشروط العاطفية لتطوّر ناجح للأنا: وحده الشعور بكون المرء مُعترَفًا به ومُوافقًا عليه

1 المرجع السابق 202.

في طبيعته الغريزية الخاصة هو ما يمنح الذات الثقة بالنفس وهي الثقة التي يحتاج إليها لِيسهم شأن باقي أعضاء الجماعة بتشكل الإرادة السياسية[1]. أمَّا أن يعتبر هيجل «الحب» فضلاً عن ذلك بوصفه «شعورًا مسبقًا» بالمناقبية، فذلك قد يفيد في هذا السياق أنه يرى فيه حقل التجربة الأول حيث يطلع الإنسان على إمكانية تداعي الذوات المتعارضة فيما بينها وتوحدها: إذا فقد الإحساس بالحب، يظل مفهوم الجماعة الأخلاقية، وإلى حد ما، مجرَّد تمثُّل فارغ، دون أي مرجعية له في داخلية النفسية الفردية. إلاّ أن الأطروحة الثانية، تذكرنا ومن بعض الجوانب بالخطأ الأولي الذي وقع فيه هيجل إذ جمع بين الرابط الاجتماعي والحب الجنسي. ولذلك سيقوم هيجل في بقية تأملاته على التركيز بقوة في تحديد ماهية شكل اندماج الجماعة الأخلاقية، من حيث تمييزها عن كل علاقة عاطفية بين رجل وامرأة.

يمكن لعلاقة الاعتراف من خلال الحب، والتي تشكل إذًا المرحلة الأولى التي تجعل الإرادة الفردية تشعر بنفسها بوصفها ذاتية حية، أنْ تكسب أيضًا، على ما رأى هيجل، تطوُّرين اثنين من قوتها الداخلية بوصفها خبرة.

لقد سبق ورأينا أنَّ الحب، بمنحه العلاقة الايروسية شكلاً دائمًا قد دفع المعرفة المتبادلة القائمة على معرفة «الواحد نفسه في الآخر» لتصبح معرفة مشتركة بين شريكين. أما فعالية التضامن التي ستقوم عبر العلاقة الممأسسة الناجمة عن الزواج فستعطي بدورها

---

1 كذلك يفسر فيلت هذه الأطروحة بشكل مشابه. راجع فيلت، مرجع مذكور ص 356.

شكلاً تأمليًا لهذه المعرفة البينذاتية، والتي ستوصل الآن إلى التحقق الفاعل عبر «ثالث» عيني: فكما هو الحال في العمل الفردي مع الآلة، يجد الحب الزوجي في «الملكية العائلية» وسيلة تمكّنه أن يرى فيها «الإمكانية الدائمة لوجوده»[1]. إنَّ الملكية العائلية هذه، شأن الأداة، لن تكوّن إلاّ تعبيرًا غير مقنع، حيث هو تعبير ميت ولا شعور فيه عن مضمون الخبرة الذي يجب أن يتجسده فيه: «هذا الشيء لا يملك الحب، فالحبُّ هو عند الحدود القصوى... وهو بحد ذاته لم يتحول بعد إلى موضوع»[2]. فقبل أن يتسنّى للزوجين تأمل حبهما عبر وسيط خارجي، عليهما أيضًا التقدم خطوة أخرى في سيرورة التموضع المشترك: إذ فقط، وبعد ولادة فردٍ من ذريتهما، يصبح الحب «معرفة عارفة»، ذلك أنه سيكون للزوجين بعد ذلك وفي الولد شاهدًا حيًّا عن معرفتهما المتبادلة عن التعاطف الذي يربط أحدهما بالآخر. بذلك يَعتبِر هيجل وبوصفه المنظر الكلاسيكي للعائلة البرجوازية[3]، (الولد) التجسد الأعلى للحب بين رجل وامرأة: «في الولد، يتأمل الزوجان الحب، [فالحب] هو ما يشكل وحدتهما الواعية لذاتها باعتبارها وعيًا للذات»[4].

وبالطبع، لا يشكل أي شكل من أشكال تطوّر الحب المختلفة

1 هيجل، الفلسفة الواقعية ص 203.

2 المرجع السابق، والصفحة عينها.

3 حول مجمل هذه الإشكالية راجع دراسة بلاش الجيدة: Siegfried Blasche, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im ensisittlichten Leben», in: Manfred Riedel, *Materialien*، ج 2، ص 312 تابع.

4 هيجل، الفلسفة الواقعية... ص 204.

هذه وبحد ذاتها بالنسبة إلى هيجل حقل تجربة يتيح للروح الذاتي أن يعرف كيف يتمثّل ذاته شخصًا قانونيًا. صحيح أنَّ علاقة الحب تُظهِر نضوج أول رابط من تعارف متبادل، يشكل شرطًا ضروريًا لكل تطور لاحق بشأن هوية الذات، فهو يؤكد الفرد في طبيعته الغريزية الخاصة ويهبه جرعة لا بد منها من الثقة بالذات، إلاّ أنه وفي إطار التفاعل المحدود شأن التفاعل داخل الأسرة، فلا شيء يفيد الذات حول الدور الذي على بعض الحقوق المضمونة بشكل متبادل أن تلعبه في الحياة الاجتماعية برمتها. ثم إنَّ علاقة الاعتراف بالحب ستبدو بدورها، ومن وجهة نظر شروط تكوُّن الشخص القانوني بمثابة حقل تجربة غير كافٍ؛ بالفعل ففي رابط الحب الذي يجمع فردًا بأفراد أسرته، لا تجد الروح الذاتية نفسها شديدة الانزعاج بأزمات يمكن أن تلزِمها التفكُّر بمعايير عالمية ترتبط بأنظمة التبادل الاجتماعية، والحال. فإنَّ الفرد إن لم يعي مثل معايير التفاعل ذات السمة العالمية هذه، فهو لن يدرك أبدًا كيف يتعلَّم أنْ يفهم نفسه بوصفه شخصًا يتمتع بحقوق مُعترَف بها تذاوتيًا. ثم إنَّ هيجل وجد نفسه ملزمًا مرة أخرى أنْ يوسع سيرورة تشكل الذات إذ أضاف على علاقته بالعالم بعدًا عمليًا؛ إلى هذه الغائية استند مجددًا في بنائه البناء النظري «لفلسفة الواقع» انطلاقًا من مبدأ «الصراع من أجل الاعتراف».

تأخذ هذه العودة الاسترجاعية لنموذج «الصراع من أجل الاعتراف» المعروف جيدًا، دلالة خاصة دون شك، وذلك لكون هيجل قد حاول هنا، وللمرة الأولى أن يدخله مباشرة، وبشكل نقد

لنظرية هوبس بشأن الحالة الطبيعية. فحتى ذلك الحين لم تكن اللزومات النقدية الخاصة بنظرية «الصراع من أجل الاعتراف» ذات العلاقة بتصورات هوبس الانتربولوجية قد ظهرت إلى شكل غير مباشر، بالطريقة التي كانت فيه ضمنية في الهندسة النظرية لـ «نسق الحياة الأخلاقية»؛ أما الآن، فإنَّ هيجل يطرح مقدماته في النموذج الذي اعتمده لصراع ارتأى طرحه مستخدمًا عبارات نظرية في التواصل ضد فكرة الحالة الأولية لحرب يقوم بها الكل ضد الكل. يتطابق الانتقال إلى إشكالية حالة الطبيعة في النص مع التطوّر المنهجي الذي تتوق فيه دائرة تحقيق الإرادة الفردية إلى بُعد إضافي: فالذات التي لم يكن بوسعها آنذاك أن تحيا بوصفها شخصًا قانونيًّا في علاقة الاعتراف بالأسرة، يجعلها هيجل تشغل مكانًا في المحيط الاجتماعي الذي يمثّل ظاهريًّا على الأقل كل ميزات الموقف الذي تمّ توصيفه في نظرية حالة الطبيعة. ثم إنّ هيجل قد أظهر في هذه النقطة من محاجته مزيدًا من الفطنة على ما أظهره في نصوص سابقة، بمعنى أنه لم يحاول تصوير الانتقال إلى الدائرة الجديدة بمثابة فعل تقوم به الروح بنفسها، بل باعتباره مجرَّد إجراءٍ منهجي: فالكلية الأسرية قد وُضعَت هنا، إذا صح القول بطريقة تحليلية تجاه سلسلةٍ من هويات أخرى مشابهة، مُشكّلةً بذلك أول شكل من أشكال التعايش الاجتماعي. فبقدر ما يتوجب على كل أسرة من هذه الأسر التي تعيش جنبًا إلى جنب أن «تنتزع لنفسها قطعة من الأرض» لتجعلها ضمن «ممتلكاتها» الاقتصادية[1]، فهي

1 المرجع السابق 205.

تقصي بالضرورة أسرة أخرى عن الاستثمار المشترك للأرض؛ ومن هنا، يتولد ومع تضاعف عدد الأسر نوع من المضاربة الاجتماعية التي تتوافق لأول وهلة مع المنافسة التي تمَّ توصيفها في التصورات التقليدية المرتبطة بالحق الطبيعي: «هذه العلاقة، هي ما تمَّ التعارف على تسميته بحالة الطبيعة: بالوجود الحر غير المبالي بالأفراد في علاقاتهم ببعضهم بعضًا، والحق الطبيعي يجب أن يفصِح بموجب هذه العلاقة ما هي الحقوق والواجبات التي تترتب على الواحد منهم تجاه الآخرين»[1].

وإذ يستند هيجل إذًا إلى نظرية حالة الطبيعة لأنَّ هذه النظرية تقدم نموذجًا يبدو قادرًا وبطريقة مناسبة على إعادة تكوين الموقف الاجتماعي البدائي الذي حاول إدخاله في نسقه باعتباره حقل تجربة جديد خاص بالإرادة الفردية. كما أنه يخطو خطوة أخرى إضافية فهو يستحسن الاستشهاد بالصيغة المعروفة عند توماس هوبس، وذلك في محاولة منه لتوصيف المهمة التي تلقى على الرعايا وسط موقف المنافسة المتبادلة التي يجدون أنفسهم في خضمها: «إنَّ العلاقة الوحيدة [بين الأفراد] هي التي تقوم تحديدًا على رفع هذه العلاقة: exeundum e statu naturae»[2]. فقط، وبعد أن تابع

1 المرجع السابق. فيما يلي أتوسع في هذا الموقع من النص بمعالجة النقد الذي قدمه هيجل لنظرية الحق الطبيعي. إذ أرى في ذلك مقدمات نظرية للصراع من أجل الاعتراف. حول ذلك راجع أيضًا. (مرجع مذكور) Siep, *Kampf um Erkennung*. كذلك يشار إلى إعادة التركيب الرائعة لتوصيف هيجل للحالة الطبيعية في Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago 1989، تابع 155. وفي سياق آخر راجع أيضًا Bobbio, Norberto, «Hegel und die Naturrecht lehre, in: Manfred Riedel, *Materialien*، ج2، ص 81 تابع.

2 المرجع السابق ص 206.

هيجل هذه النقطة الحاسمة في النظرية الهوبسية، قام بإخضاعها لنقدٍ نظريّ، قوامه الجوهري من الناحية البرهانية التطابق إلى حدٍّ ما مع التأملات التي وسعها في المقالة التي تناولت الحق الطبيعي: وكما هو الشأن في النص السابق، صاغ هيجل اعتراضه الأساسي مبرهنًا أنَّ هوبس لم يكن في وضع يمكنه من فهم الانتقال إلى العقد الاجتماعي بوصفه ضرورة عملية ناتجة عن شروط حالة الطبيعة. فكلُّ مَن يعمد العودة إلى الوهم المنهجي اللازم لحالة الطبيعة بين الناس سيجد نفسه أساسًا تجاه المسألة النظرية نفسها: كيف للأفراد، الذين يتميّزون في وضع اجتماعي معيّن بعلاقات منافسة متبادلة، كيف لهم أن يتوصلوا إلى فكرة «الحقوق» و«الواجبات» المتبادلة بين الذوات؟ والإجابات التي أعطيَت ردًّا على هذه الأسئلة ولدى مختلف النظريات التقليدية حول الحق الطبيعي قد توفَّرت برأي هيجل على السِّمة السلبية عينها: إنَّ «تحديد الحق» قد ظلّ في هذه الإجابات، وإلى حدٍّ ما، [تحديدًا] «حُمِل إليها من الخارج»، إذ أنَّ الاستنتاج القاضي بوجود عقد قد تمثّل فيها أما بوصفه مُعطى ناجم عن حكمة ما، (هوبس) أو بوصفه مسلَّمة أخلاقية (كانط، فيخته). ومن الأمثلة النموذجية على الحلول الفلسفية من هذا النوع، هو أنَّ الانتقال إلى العقد الاجتماعي أما أنْ يكون هنا شيئًا «يقع في داخليتي»: وبفعل «حركة فكري»[1] وبضرورة الاستنتاج بوجوب وجود عقد هي التي تفرض نفسها على هذا الواقع الذي يحمل اسم «حالة الطبيعة». أما هيجل فقد أراد

1 المرجع السابق نفس الصفحة.

وخلافًا لهذا التصوُّر أنْ يبرهن أنَّ إقامة العقد الاجتماعي وانبثاق العلاقات القانونية ما هما إلاّ سيرورة عملية تتأتّى بالضرورة عن الواقع الاجتماعي في انطلاقته: فالأمر لا يتعلق بالطبع بضرورة نظرية، بل بضرورة عملية، حيث تصل حالة المنافسة المتبادلة هذه إلى إقامة العقد. وحتى يصبح بالإمكان تحقيق ذلك لا بد بالطبع من الانطلاق من توصيف آخر مختلف كليًّا يطال الظاهرة الاجتماعية، كما تتبدى في ظل شروط افتراضية لحالة طبيعة تسود بين الناس: «إن القانون هو كناية عن علاقة الشخص في سلوكه مع الآخر - إنه العنصر العالمي في كينونته الحرة - أو أنه المحدِّد، أو التحديد لحريته الفارغة. هذه العلاقة، أو هذا التحديد ليس لي أنْ أبعثها أو أن أنقلها، إذ أن الغرض هو بحدٍّ ذاته هذا الفعل المتمثّل بإنتاج الحق عامة، أي إنتاج «**العلاقة التي تعترف**»[1].

تشكل هذه الجملة الأخيرة إشارة إلى الطريقة التي حاول عبرها هيجل أنْ يتمثل الإطار المرجعي لمثل هذا التوصيف، الذي يجب أن يساعد في النظر بشكل مختلف عمّا لم تقم به المقاربات النظرية التقليدية إلى العلاقات العملية في حالة الطبيعة. يمكن فهم برهانه بالطريقة التالية: إذا أردنا، خلافًا للتقليد السائد، أنَّ الرعايا، وحتى في ظل شروط منافسة وعداوة متبادلة، سيتوصلون من تلقاء نفسهم إلى هذا الحل القانوني للأزمات التي تعبِّر عنها فكرة العقد الاجتماعي. حينها لا بدَّ أنْ يتوجه الانتباه النظري نحو العلاقات التذاوتية التي بموجبها يكون التوافق المعياري بحده الأدنى مضمونًا

1 المرجع السابق نفس الصفحة.

سلفًا؛ إذ فقط وفي ظل علاقات ما قبل تعاقدية للاعتراف المتبادل، والتي تشكل بحد ذاتها أساسًا لعلاقات المنافسة الاجتماعية، يمكن أن نرسي القوة الأخلاقية التي نجد لاحقًا تعبيرًا إيجابيًّا عنها في التوافق المتبادل بين الأفراد حول تحديد دائرة حريتهم الخاص. وفي ظل هذا الظرف لا بدَّ من توسيع الإطار المرجعي الاجتماعي - الانطولوجي إلى المكان الذي يندرج في هذا التوصيف وإعطائه بُعدًا جديدًا على علاقة بالحياة الاجتماعية: لا بدَّ من الإضافة إلى الشروط التي تميّز حالة الطبيعة أنَّ على الرعايا، وقبل أي أزمة بالذات، أنْ يعترف بعضهم بالبعض الآخر وبأيِّ طريقةٍ من الطرق. وهكذا فإنَّ الجملة التي أشار عبرها هيجل إلى أهمية «العلاقة التي تعترف» قد استتبعت مباشرة بهذا التأكيد البرنامجي بحق: «في فعل الاعتراف، تكون الذات هذا المفرد؛ بل هي قانونيًّا داخل فعل ما يعترف به، أي أنَّها ليست ضمن حدود وجودها المباشر. فالمُعترف به يُعتَرف به باعتباره صاحب قيمة مباشرة، بفعل وجوده [أو كونه موجودًا]؛ لكن هذا الوجود هو وجود حاصل انطلاقًا من تصوُّر؛ أنه الوجود [الكائن] المعترف به؛ فالإنسان يُعترف به ضرورة وهو بالضرورة عارف. والضرورة هذه هي ضرورته الخاصة، لا ضرورة ناجمة عن تفكيرنا، بالمعارضة وتجاه المضمون. وبوصفه عارفًا، يعتبر الإنسان بحد ذاته الحركة، وهذه الحركة هي التي تنفي بالتأكيد حالته كحالة طبيعية؛ إنه فعل اعتراف»[1].

بهذه الطريقة يشرح هيجل ما يجب اعتباره، في كون الإلزام

1 المرجع السابق نفس الصفحة.

بالاعتراف المتبادل فعلاً اجتماعيًّا متضمنًا بالأساس في حالة الطبيعة. في هذه الأثناء، اقتصرت حجة هيجل على القول إنَّ كل تعايش بشري يفترض مسبقًا علاقة قبول متبادلة أولية بين الذوات، وبدونها ما كان لأيِّ شكل من أشكال الجماعة أن يظهر للوجود. وبقدر ما كان مثل هذا القبول المتبادل متضمنًا على الدوام لشيء من التحديد الذاتي الفردي، فإنَّ ذلك كان شكلاً أوليًّا، وإنْ غير معلن في حينه، من أشكال الوعي القانوني؛ والانتقال إلى العقد الاجتماعي يجب أن يفهم بعد ذلك بوصفه سيرورة أو إجراءًا عمليًّا تقوم به الذوات في اللحظة التي يقدرن فيها على إدراك، أو وعي، روابط الاعتراف المسبقة هذه، وعلى رفعها علنًا إلى مستوى العلاقة القانونية البينذاتية. ثم إنَّ هذه الحجة قد أتاحتْ أيضًا أنْ نفهم وبشكل استرجاعي، لماذا استطاع هيجل أنْ يتخيّل قيامه بتحليل للمرحلة الجديدة من تجربة الإرادة الفردية وذلك من خلال النقد المحايث لفكرة الحق الطبيعي التقليدية: فإذا ما بدت البرهنة ممكنة على أنَّ العلاقة الاجتماعية ستتوصل من تلقاء نفسها إلى إنتاج بينذاتي لعقد اجتماعي، فإنَّنا نكون وفي الوهلة نفسها قد وصفنا التجربة التي من خلالها عرف الذوات كيف يدركون أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا قانونيين. ومن ثم فإنَّ النقد المحايث لفكرة حالة الطبيعة ستتوافق بشكل ما مع التحليل لتركيبة الشخص القانونيّ: إذ أنَّ على التوصيف المصحح، أو التوصيف الصح لأفعالٍ تنجز في إطار علاقات منافسة أو علاقات عدائية، أن يعرض بالتحديد لسيرورة التشكل التي يتعلم الأفراد إبانها إدراك ذواتهم بوصفهم كائنات

تتمتع بحقوق معترف بها تذاوتيًّا. الآن وبعد أن استخلص هيجل نواياه النظرية وبوضوح لا شائبة فيه فقد صار لزامًا عليه أنْ يعرض هذا التوصيف المضاد لحالة الطبيعة، وهذا ما اتخذ في نصّه شكل عرضٍ يؤوِّل فيه الصراع من أجل التحصيل الخطي للخيرات أو للأملاك، لا بوصفه صراعًا «من أجل الإقرار بالذات» بل بوصفه «صراعًا من أجل الاعتراف».

انسجامًا مع نفسه، ابتعد هيجل هنا عن التقليد الذي اتبعه هوبس، وذلك من خلال الطريقة التي فهم بها نقطة انطلاق هذه السيرورة الصراعية التي يقدِّر لها أنْ تخترق حالة الطبيعة الوهمية. فالتملك الحصري لملكية ما من جانب أسرة معيّنة يبدو وكأنه ومنذ البداية، بموجب التوصيف الهيجلي، كما لو كان إحداث ضرر مؤثر في علاقات التعايش الاجتماعي. وإذا كان هيجل قد تمكن من التوصل لهذا التأويل، ومن خلال مقاربته، فلأنَّ الحادث الذي يُثير النزاع لا يعتبر أولاً إلاّ من وجهة نظر الذوات المعنيّة بذلك سلبًا. فبالنسبة إلى هذه الذوات، يجب على فعل التملك الجاري دون توسيط معيَّن أنْ يبدو بالفعل بمثابة حدث يُقصيهم عن حقل التفاعل الموجود، ويضعهم في موقع الأفراد المعزولين، الذين لا يتواجدون إلاّ «لذاتهم»: «وبالفعل فإنّها [أي الذات المتورطة سلبًا في فعل التملك: والملاحظة من هونيث] ذاتٌ موجودة لذاتها، حيث أنّها غير موجودة بالنسبة للآخر، حيث أنَّ هذا الآخر مقصي عن الكون بفعل الآخر»[1]. والنقطة الحاسمة في هذه الصورة الافتتاحية هي

1 المرجع السابق ص 209.

وقبل أي أمر آخر، أنَّ العلاقة الجديدة التي تبدي عبرها الذوات ردّة فعلها على إقصائها هي علاقة استخلصها هيجل من موقف حافزي ارتكز على خيبة أمل الانتظارات الإيجابية تجاه شركائهم: خلافًا لما حدث في توصيف هوبس، فإنَّ الفرد لا يُظهر ردّة فعل على تملك الأملاك عبر خشيته أنْ يرى نفسه يومًا ما مهددًا في وجوده الخاص، بل عبر الشعور أن يرى نفسه متجاهَلاً من قبل نظيره. يندرج الانتظار المعياري للاعتراف من قبل ذوات أخرى في بنية علاقات التفاعل الإنسانية، وهذا ما لا يتحصل إلاّ بقدر ما يستطيع الفرد ضمنيًّا أنْ ينظر إليه بإيجابية من خلال مشاريع الآخر. وبهذا فإنَّ الحركة العدوانية التي يظهِرها من يتعرّض للإقصاء تجاه فعل التملك الذي يقوم به خصمه قد بدت بنظر هيجل بشكلٍ يختلف كليًّا عمّا ظهر فيه في فلسفة هوبس المرتبطة بحالة الطبيعة: فإذا ما حاول الفرد الذي يتمُّ تجاهله اجتماعيًّا الإساءة إلى ملكية فرد آخر فذلك ليس لتأمين حاجات طبيعية، بل ليؤكّد فعل وجوده مجددًا من جانب الآخر. يؤوّل هيجل ردّة الفعل الهدامة من قبل الفئة المقصية باعتبارها فعلاً غايته الأولى لفت انتباه الآخر إليه مجددًا: «يقوم المقصى بانتهاك ملكية الآخر؛ فهو يدفع بوجوده من أجل ذاته (المقصى) يدفع بوجوده الخاص. وهو بذلك يلحق ضررًا بشيء ما - إنه فعل تدمير شأن تدمير الرغبة بهدف كسب شعور بالذات، ولكن عبر وضع الذات في ذات أخرى، في معرفة آخر لذاته»[1].

---

1 المرجع السابق ص 209.

بل وبحدّة أكبر يقول هيجل في الجملة التي تلي أنَّ الدفاع العملي للذات المقصاة لا تطال السلبي يالشيء بل معرفة الآخر لذاته»[1].

هكذا وبعد أن أعاد هيجل بناء السيرورة التصادمية من منظور الجانب الذي فقد ملكيته، تابع توصيفه للسيرورة نفسها ولكن من منظور الجانب المتملك. فالقضاء على الملكية يُثير أيضًا لدى الذات المهاجَمة نوعًا من التهيج المعياري: إذ أنَّ ردّة فعل مقابله العدوانية ستجعله يعي استبطانيًا، أنَّه يجب أن يكون لعمله الخاص أي فعل تملكه الأولي دلالة اجتماعية تختلف عن الدلالة التي وَسَم بها عمله بدايةً. إن الذات، ومن خلال فعل تملكها، لم تكن قد تعلقت أولاً إلاّ بنفسها؛ لقد تصرفت الذات بوعي متمركِز على الأنا بهدف إضافة موضوع ثانوي يزيد من ملكيتها الاقتصادية. وحدها ردّة فعل الشريك هي التي تظهر للذات لاحقًا أنَّ فعلها قد ارتدّ بشكل غير مباشر أيضًا على محيط اجتماعي، كان يمنعه من استخدام الموضوع المشار إليه. بهذا المعنى يصبح الآخر متضمنًا داخل الإدراك الذي تكونه الذات المالكة عن نفسها، إذ يتمكن هذا بفضله من توسيع وجهة النظر التي كانت أول الأمر وجهة نظر متمركزة على الذات وكانت هذه وجهة نظرها: «فهي [أي الذات الساعية للتملك والإضافة من هونيت] ستعِي أنها تقوم بأيِّ شيء آخر إلاّ ما تريد القيام به. إنَّ فعل اعتقاده لم يكن إلاّ الفعل الخالص بربط وجوده بعين ذاته، إنه وجوده الساذج لذاته»[2].

1 المرجع السابق ص 210.

2 المرجع السابق ص 210.

مما لا شك فيه أنّ الذات المهانة هنا، وبقدر ما تنسب فعلها إلى سياق أكثر اتساعًا، فهي لذلك تعِي أنّ الهجوم لا يطال ملكيتها المزعومة بل الذات نفسها بوصفها شخصية إنسانية؛ فهي تتعلّم أن تفهم الفعل الهدام بوصفه حركة يحاول المقابل لها استحداث ردّة فعل لديها. إنّ الحادثة الأولى المتمثلة بالسّعي للملكية تخلق نوعًا من الموقف الصراعي ومن خلاله يتواجه فريقان يعي كل منهما أنها تابع من الناحية الاجتماعية للآخر: «ولكونهما قد تمّ المس بهما فهما فريقان يتواجهان وجهًا لوجه الثاني بوصفه معتديًا، والأول بوصفه مُعتدَى عليه، إذ أنّ هذا الأخير لم يكن ينظر إلى ذلك في نزعه للملكية، أما هذا المُعتدَى عليه فقد كان يقصد أنّ ما قام بالقضاء عليه، لم يكن الشكل الخاص بالشيء، بل شكل عمل أو شكل فعل الآخر»[1].

تؤدي هذه المحاولة لإعادة تشكيل الخروج من حالة الطبيعة انطلاقًا من المفهوم الأدائي للذوات المعنية بذلك إلى نتيجة أولى يمكن اعتبارها اعتراضًا جذريًا على نظرية هوبس: فإذا كنا لا نفهم بشكل متوافق الدلالة الاجتماعية للنزاع القائم إلاّ بافتراض أنّ كل من الفريقين يعرف مدى تبعيته تجاه الآخر، حينها لا يجب اعتبار الذوات التي تعيش الصراع بمثابة ذوات معزولة، الواحد منها عن الآخر، أو ذواتًا تتحرك بموجب حوافز تستند كليًا إلى مركزية الأنا. بل إنّ هذه الذوات وقبل أن تدخل الصراع قد أدخلت وبطريقة إيجابية المقابل لها في خياراتها العملية الخاصة. على كل ذات أن

1 المرجع السابق ص 210.

تكون قد قبلت كليًّا الذات الأخرى بوصفها شريكًا تتفاعل معها، بحيث أنها ارتأت أن يكون فعلها الخاص تابعًا لها. وفي حالة الذات التي نزعت منها ملكيتها، يظهر هذا القبول المُسبَق عبر شعور بالخيبة الذي تظهر من خلاله ردّة فعل على نزع الملكية الفظ الذي حصل من قبل الآخر: أما بالنسبة إلى حالة الذات المالكة بالمقابل، فهي تتمظهر عبر واقعة أنَّ هذه تتقبل المعنى الذي يُعطيه خصمها لنزع ملكيته الأساسية والطريقة التي يحدّد بها الموقف الذي يترتب عن ذلك. نظرًا للمضمون الافتراضي لخيارهما العملي نجد أنَّ كلا الطرفين قد اعترف الواحد منهما بالآخر. حتى لو لم يقوما ظاهريًّا بإبراز موضوع هذا التوافق الاجتماعي.

هكذا كان بإمكان هيجل أن يستنتج وبحق أنَّ النزاع في حالة الطبيعة كان مسبوقًا ضمني بين الذوات، وهو توافق يقوم على القبول المتبادل لوضعهما كشركاء في علاقة تفاعل: «إنَّ فعل رفع الإقصاء قد حصل مسبقًا: فكلا الطرفين قد خرجَ عن ذاته. كلاهما كان يعرف أنه موضوع بذاته، كلاهما كان يعِي نفسه في الآخر، وبالتحديد بوصفه شيئًا مرفوعًا، ولكن وفي الوقت نفسه كان كل منهما يرى أنَّ الإيجابية إلى جانبه... كلاهما كان خارج ذاته»[1].

ولكن بمعزل عن هذه الفرضية غير المستندة إلى موضوع والمتعلقة بتفاعل الذاتين، فقد كان كل فريق يعي أنه يتواجد في موقع المعارضة المباشرة. حدّد هيجل العلاقة التذاوتية القائمة بين ذوات متخاصمة، وبعد أنْ تمّ القضاء على موضوع الملكية، بوصفها

1 المرجع السابق ص 210.

علاقة «عدم مساواة»: فبعد أن تذكرت الذات التي أقصيت أولاً المعرفة التي لها عن ذاتها مستعيدة ذكرى الآخر بفعل هدم يعزّز في الوقت نفسه من حيث استشعاره على صعيد التذاوت، فإنَّ على هذا الآخر من جانبه أنْ يشعر أنه محروم من مثل هذه المعرفة، حيث أنَّ تأويله الموقف لم يحظ بأيٍّ تأييد تذاوتي. وهو، الذي قام شريكة بنزع حركة انتباه وتأييد منه بالقوة، سيجد نفسه الآن في وضع يستحيل أن يرى إرادته الفردية الخاصة مضمونة بالمقابل وبفعل اعتراف هذا الآخر له. ولشرح هذا التطور العملي الذي ستعرفه هذه العلاقة غير المتوازية، قام هيجل وباختصار بشرح الإلزام الذي بنى عليه أسس حجته: تنطوي «فعالية» الكائن على فعل «الاعتراف بها من قبل الآخر، وأن تحسب من جانبه بمثابة مطلق»[1]. وإذا حاولت الذات المهاجمة عبثًا البحث عن تأييد لها عند خصمها، فهي لن تتمكن أن تجد فهمًا لنفسها المصانة على صعيد تذاوتي إلاّ إذا حاولت أن تفعل ما فعل بها شريكها في وقت سابق: على هذه الذات أن تنطلق «لا من فرض وجودها، بل علمها عن ذاتها، أي أنْ تفرض الاعتراف اللاحق بها»[2]. خلافًا لشريكها فلا يكفي هذه الذات أبدًا أن تستدعي إلى ذاكرتها ذكرى الآخر فقط وبفعل عمل يقوم على التحريض: بل عليها خلاف ذلك برهنة أنَّ الإساءة لا تتمثّل بإلحاق الضرر بالشيء الذي كانت تملكه، بقدر ما تتمثّل بالتفسير السيء لنواياها. وبالتالي فإنَّ هذه الذات لن تتمكن من

1 المرجع السابق ص 210.

2 المرجع السابق ص 211.

إقناع خصمها إلاّ إذا برهنت له، ومع جهوزيتها الاندفاع بذلك حتى الموت، أنَّ مشروعية متطلباته تهمُّها أكثر من وجوده الفيزيائي. إلاّ أن هيجل، يجعل من هذه المرحلة الوسيطة من السيرورة الصراعية في حالة الطبيعة، يجعل منها مرحلة تسبق الصراع الذي تحمل فيه الذات المهاجمة شريكها لِتبرهن له أنَّ إرادتها تقوم على مطلب أخلاقي غير مشروط وأنَّ شخصه بالتالي شخص جدير بأن يعترف به: «ولكن حتى يقدر الموجود بذاته بوصفه مطلقًا، فعليه أن يتمظهر هو نفسه بوصفه مطلقًا، بوصفه إرادة، أي أنْ يتمظهر بوصفه موجودًا لا يقدم وجوده الفيزيائي، الذي هو بمثابة شيء يمتلكه، بل يقدم هذا الوجود لذاته الواعي والذي هو خاصة له، حيث يختص الوجود بالدلالة الخالصة بمعرفة الذات، وهكذا يكون موجودًا. إلاّ أنَّ فعل التمظهر هذا، إذا ما طبق لذاته، فهو فعل يقوم على القضاء على الوجود الذي يتمتع هو نفسه به... هذه بوصفه وعيًا، يبدو أن لذلك هدفًا هو موت الآخر؛ ولكن لذلك هدفًا هو موته الشخصي؛ إن هذا يعتبر انتحارًا، وذلك بقدر ما يعرض الوعي نفسه للخطر»[1].

يشغل هذا الصراع على الحياة والموت، حيث تقوم الذات المجروحة بجرِّ خصمها عبر التهديد بالموت، بشغل مكانة هامة في إعادة بناء هيجل لأفكاره، حيث تؤشِّر إعادة البناء هذه، في سيرورة التشكل الفردي، إلى مستوى التجربة حيث تتوصل الذوات في نهاية الأمر إلى التفاهم بين بعضها بعضًا، بوصفها أشخاصًا أصحاب «حقوق». ولكن ما هي الصفات الخاصة التي تكسب تجربة هذا

1 المرجع السابق ص 211.

الصراع مثل هذه القوة العملية والأخلاقية؟ أما جواب هيجل على هذا السؤال الحاسم فهو ليس إلاّ جوابًا لا يحمل على الإقناع: ففي الجزء النهائي المختصر من الفصل الذي تناول فيه تكوين الروح الذاتية، اكتفى هيجل بالتأكيد بشكل قاطع، بأنه في موقف تهدِّد فيه ذاتان إحداها الأخرى بالموت فإنَّ على الاعتراف الكامن القائم سلفًا أن يصل بالضرورة إلى علاقة قانونية تكون موضوع المعرفة البينذاتية. ثم أن سيرورة تشكل الإرادة الفردية، وبعد أن تكون قد مرّت باستخدام الأداة وعلاقة الحب تجد نهايتها الحاسمة في تجربة نهائية الحياة. فكلا الذاتين وفي الصراع على الحياة حتى الموت بعد أن رأى الواحد منهما الآخر مجرّد ذات، قد باتت كل ذات منهما الآن تمتلك «معرفة عن الإرادة»[1]، حيث يندمج فيها كل نظير بوصفه شخصًا له حقوقه. وهيجل لا يفصح بأكثر من ذلك حول الرابط المكوّن الذي يقيمه هنا بين الإنتاج البينذاتي لعلاقة قانونية وبين تجربة الموت؛ ولذلك كان من اللازم دائمًا، وحتى يمكن الخصوص من هذا الحدس الإيحائي بتعقل برهاني، استكماله بتأويلات قوية.

أما التأويل الأول من هذا النمط فيُستَقى من الأطروحة التي اقترحها أندريا فيلث (Andreas Wildt) والتي بموجبها علينا أن نفهم هنا «الصراع حتى الموت» بمعنى مجازي؛ فهذا المجاز التشبيهي يشير بالفعل إلى اللحظات التي تشعر فيها الذات، وتحت ثقل «التهديد» الوجودي، أنَّ حياتها لا يمكن أن يكون لها معنى إلاّ

1 المرجع السابق ص 211.

«في سياق الاعتراف بالحقوق والواجبات»[1]. أما محاولة التأويل الثانية فتنطلق، وبالطريقة نفسها، من الموقف المونولوجي لذات في مواجهة وجودها الخاص؛ هذا ويُعتِبر الكسندر كوجيف Alexandre Kojève أكثر المدافعين بحدّة عن هذه المقاربة، إذ اعتبر أنّ هيجل وبفكرته عن «الصراع حتى الموت» قد أشار إلى الإشكاليات الوجودانية، ذلك أنّ إمكانية الحرية الفردية قد وجدت نفسها وقد ارتبطت هنا باليقين الذي كونته الذات عن موتها[2]. مقابل ذلك يبرز تأويل ثالث يمكن موضعته في إطار نظرية البينذاتية، حيث يصار للتركيز الممكن للشريك[3]. على أنّ اعتبارات هيجل قد توحي على الموت الخاص بالذات، بل على الموت أيضًا عندما توقع أنّ نهائية الآخر تتيح للذوات إدراك هذه الجماعة الوجودية الذي على أساسها تتعلم الذوات النظر إلى ذاتها بشكل متبادل باعتبارهم كائنات مهدّدة وقابلة للجرح.

ليس اقتراح التأويل هذا ولا اقتراح كوجيف بقادرين على تفسير كيف يجب على توقع الموت، سواء كان موت الفاعل أو الذات نفسها، أو موت الآخر أن يصل بالتحديد إلى اعتراف بالمطالبة بالحقوق الفردية. ومع ذلك فإنّ هيجل في نصه قد انطلق من هذا تحديدًا، دون أن يبرر كما نعلم طرحه بشكل مختلف: إنّ الذوات المتصارعة بإدراكها ذاتها وبشكل متبادل بوصفها ذوات فانية،

1 Wildt مرجع مذكور ص 361.

2 Alexandre Kojève, *Hegel*. Frankfurt 1975، الفصل الخامس ص 217 تابع.
قابل أيضًا مع Thomas H. Macho, *Todesmetaphern*. *Ffm. 1987*. الفصل الثاني.

3 حول هذه الفكرة راجع Emmanuel Levinas, La Mort et le Temps, Paris 1991

تكتشف أنها قد أصبحت وبشكل كلي معترَف بها في حقوقها الأساسية، وأنها بذلك قد أرستْ وبشكل مضمر الأسس الاجتماعية لرابط قانوني يقوم على الإلـزام البينذاتي. ثم إن اللجوء إلى بُعد الموت الوجودي لا يبدو مع ذلك ضروريًا لتفسير هذا الاكتشاف الاستعادي؛ طالما أنَّ فعل همومه سيثير لدى الفريق المقابل ردّة فعل أخلاقية حادة فذلك سيكون كافيًا ليظهر للفاعل المهاجم أنَّه كان غرض التوقعات المعيارية عينها كتلك التي غذاها من جانبه تجاه الخصم المقابل له. هذا وحده، وليس الطريقة التي يستخدمها الآخر في الدفاع عن حقوقه الفردية سيدفع بكل من الفاعلين او الذاتين ليكتشف كل منهما في خصمه شخصًا قابلاً للجرح أخلاقيًّا وأن يقبل تاليًا متطلَّباته الأساسية في الانـدمـاج؛ وبهذا المقياس تُعتَبر التجربة الاجتماعية لقابلية الجرح الأخلاقية عند الشريك الذي يُصار للتفاعل معه، وليس تجربة قابلية الموت لدى الآخر، هي التي تدفع الأفـراد لوعي علاقات الاعتـراف البدائية هـذه، حيث تتخذ النواة المعيارية في العلاقة القانونية شكل الإلـزام البينذاتي. أما هيجل، وخلافًا لذلك بربطه التذكير البينذاتي بمشروعية الحقوق الفردية بتجربة الموت، يكون قد خرج من إطار الموقف الذي أزمع على إيضاحه. فالإحالة إلى نهائية الفرد كان يقدر لها أنْ تجد مكانة أكثر ملاءمة، كما ستظهر الصعوبات النظرية التي يطرحها الانتقال إلى شكل اعتراف يتجاوز البُعد القانوني.

اعتبر هيجل بعد هذه الإشـارات القليلة إلى أصل الصراع الذي يهدد الحياة بالموت أنَّ مهمته التي طرحها في هذا الفصل الأول

المخصص لسيرورة تشكل الروح الذاتية، مهمَّة شارفت نهايتها: ذلك أنَّ الإرادة الفردية وبعد أن صارت قادرة على فهم ذاتها من خلال كل فرد آخر بوصفه شخصًا صاحب حقوق، قد باتت الآن قادرة على المشاركة في هذه الدائرة الكونية حيث يمكن فيها إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. بكل الأحوال، وإن كان هيجل قد أنهى هنا سيرورة التشكل الفردي فذلك لا يحمل على الاعتقاد أنَّ دائرة الكوني هذه تشكّل حقيقة غريبة كليًّا عن الذوات المنضوية فيها أو أعلى منهم؛ «ففاعلية المجتمع الروحية، و«الإرادة العامة» يصار خلافًا لذلك للنظر إليهما بوصفهما وسيطًا جامعًا، لا يمكن أنْ يتحصل إلاّ في الممارسة البينذاتية القائمة على الاعتراف المتبادل. تتكوَّن دائرة «الذات المعترف بها» عبر تراكم نتائج كل سيرورات التشكل الفردية مجتمعة، ولا تتأبد إلاّ عبر الحركة التي لا تنقطع القاضية بالتحول من مجرّد أفراد إلى أشخاص قانونيين. ومن ثم فإنَّ هيجل قد تجاوز لاحقًا وبطريقة حاسمة هذا النموذج الثابت إلى حدٍّ ما، وذلك عبر إدخاله مجددًا على توصيفه للواقع الاجتماعي باعتباره قوة منتجة وقادرة على التغيير، جهود الذوات أنفسهم في الاستحصال على الاعتراف: فالصراع من أجل الاعتراف لا يسهم بوصفه عاملاً مكوِّنًا لكل تشكل فردي بإعادة تكوين العنصر الروحي في المجتمع المدني وحسب، بل يجدّد أيضًا النظام الداخلي لهذا المجتمع بإخضاعه إلى الإلزام المعياري التابع للتطوّر القانوني.

إن الإطار النظري الذي طوَّر هذا التحديد الجديد للصراع على الاعتراف في داخله، هو إطار تأتّى عن المهمة الخاصة التي نجدها

في الفصل الذي يلي تحليل «الروح الذاتي». ففي هذا العرض كان على هيجل وتبعًا لمنطق كلية عرضه أنْ يقيد الآن بناء سيرورة تشكل الروح في المرحلة التي تدخل منها الإرادة الفردية الواقع الاجتماعي؛ إلاّ أنه وبقدر ما تقدم دائرة المجتمع على العلاقة القانونية حصرًا، وطالما أنَّ هذه العلاقة قد ظلّت غير محدّدة حتى الآن، فإنه كان على هيجل أن يُعيد رسم بناء الواقع الاجتماعي بوصفه سيرورةً تحقق القانون. بذلك تضفي العلاقة القانونية على الحياة الاجتماعية نوعًا من الأساس البينذاتي، حيث أنها تُلزِم كل ذات على معاملة الآخرين بموجب تطلعاتهم المشروعة. خلافًا للحب، يمثل القانون بالنسبة إلى هيجل شكل اعتراف متبادل يُبعِد بنيويًّا كلَّ تحديد في المجال الخاص بالعلاقات الاجتماعية المباشرة. بالتأكيد على وجود «الشخص القانوني» فقط يتحقَّق التوافق التواصلي بحدّه الأدنى في المجتمع، والقائم على «الإرادة العامة»، وهذه تتيح إعادة الإنتاج المشتركة لمؤسساته المركزية. فعندما يحترم كافة أفراد المجتمع وبشكل متبادل متطلَّباتهم المشروعة، سيكون بإمكانهم تطوير علاقات اجتماعية غير صدامية والتأمين بشكل مشترَك المهام الاجتماعية التي تجد المجموعات نفسها في مواجهتها. أما المبدأ البسيط في العلاقة القانونية الذي نجد أنفسنا إزاءه هنا لا يقدم أيَّ أساس محدَّد، حيث أنه لا يفصح بشيء ما دام كذلك، عن الحقوق التي تتمتع بها الذات الفردية بالفعل. لكن ما أنْ يتم الوصول إلى نقطة تقاطع «الكائن المعترف به مجردًا»، والتي عندها تلتقي في نهاية المطاف سيرورات التشكل الفردية لكل أفراد المجتمع، يظل

علينا أنْ نحدِّد إلى أي مدى وفي أي ظرف يتوجب على هؤلاء أن يعترف الواحد منهم بالآخر بوصفهم أشخاصًا قانونيين[1]. ولذلك نجد هيجل في القسم الثاني من «فلسفة الروح» يعيد رسم بناء الواقع الاجتماعي بوصفه سيرورة تشكُّل فيها تقتني علاقة الاعتراف القانونية المجرّدة وبشكل مطرد بالمضامين المادية؛ وبذلك يبدو المجتمع المدني بنظر هيجل بوصفه بينة مؤسساتية تتحصل من ترسب الأشكال المتتالية من تعيين العلاقة القانونية.

إنَّ المهمة التي أشير إليها بهذه الطريقة هي مهمة يسهل إيجاد حلٍّ لها طالما أنَّ الأمر لا يعدو شرح المتطلبات الفردية التي تنتج مباشرة عن اندماج الروح الداني في دائرة «الكائن المعترَف به». والفرد البشري الذي تمّ تحديده أول الأمر بشكل مجرّد بوصفه كائنًا «يستمتع ويعمل»[2] لم يترك لهيجل مجالاً للشك بأنَّ على سيرورة المأسسة الاجتماعية أنْ تنطلق من التعميم القانوني لهاتين الميِّزتَين: ما يعني من جهة أولى أنَّ «رغبة» الفرد تستحق «الحق بأن تظهر نفسها»[3]، أي أن تتحوّل إلى التعبير عن حاجة ينتظر كل واحد أن تُشبِع بشكل مشروع، وأن يتحول العمل الفردي من جهة ثانية إلى شكل نشاط اجتماعي لا يُستخدَم لإشباع الحاجات الخاصة عند الذوات إشباعًا ماديًا، بل «إشباع حاجات الآخرين «بشكل مجرّد». وتحول الحاجات إلى مطلب استهلاك مشروع يؤدِّي إلى الفصل بين العمل بالمعنى الضيق للكلمة والإشباع المباشر للحاجات: «فكل

1 (مرجع مذكور) Wildt, *Autonomie und Anerkennung*، ص 364.

2 هيجل: الفلسفة الواقعيّة... (مرجع مذكور) ص 213.

3 نفس المرجع والصفحة.

فرد يشبع حاجات عديدة لآخرين، وإشباع العديد من الحاجات الخاصة عند كل فرد هو عمل يقوم به آخرون كثر»[1]. وحتى تكون الخيرات المنتجة بشكلٍ مجرّد مطابقة للحاجات المقفلة التي تشكل غرضها، فمن الضرورة بمكان أنْ تفترض وجود درجة جديدة من التحقق العيني للاعتراف القانوني: على الذوات أن تكون قد اعترفت بشكل متبادل وفيما بينها بالملكية المشروعة لمنتج عملها بأن يكون الواحد منها قد تحوّل بذلك إلى ملاك تجاه الآخر، قبل أن يتمكن مبادلة جزء من الخيرات الشرعية تجاه منتج يكون من اختيارهم رأي هيجل في التبادل النمط الأصلي للعمل المتبادل بين أشخاص قانونيين، وقيمة التبادل تمثل بالنسبة إليه التعيين الروحي للتوافق بين الذوات المعنية: «الكلي هو القيمة؛ أما الحركة بوصفها حركة حسية فهي التبادل. والكلية هذه بعينها هي توسيط بوصفها حركة تعرف – ملكية، إنها إذًا ملك مباشر يتم بتوسيط الكائن المعترف به، أو أنَّ وجوده هو كينونة روحية»[2].

تشكل مؤسسات الملكية والتبادل، وإذا ما أخذت بشكل مشترَك شروط العمل الوظيفي لنسق العمل الاجتماعي، وبالشكل الذي فهمها فيه هيجل المحصِّلات المباشرة لسيرورة تدمج بواسطتها علاقات الإنسان الأولية مع الواقع في إطار الاعتراف القانوني. ولم يتخلَّ نهائيًّا عن دائرة «مباشرية الكائن المعترف به» إلاّ مع إدخال «العقد» الذي بواسطته يأخذ وعي تعارض العلاقات العملية

1 نفس المرجع ص 215.

2 هيجل: الفلسفة الواقعية... ص 216.

الموجودة بذريًا في التبادل، الشكل التأملي لمعرفة تدرك بتوسيط اللغة. وبدل فعل (التبادل الفعلي) حلّت في العقد العبارة المتبادلة لإلـزام نسبي خـاص بإنجازات مستقبلية: «إنـه تبادل تصريحات، وليس تبادل أشياء إلاّ أنه تبادل تفوق قيمته قيمة الشيء نفسه.

يقدّر كل من الفريقين إرادة الفريق أو الطرف الآخر، باعتبارها إرادة – من هنا كانت عودة هيجل في مفهومه إلى الإرادة»[1].

ولذلك يعتبر إدخـال العلاقة التعاقدية، وفـي الآن نفسه امتدادًا أو توسيعًا للمضمون الـمادي للشكل المؤسَّساتي الـذي يأخذه الاعتراف؛ حيث أنَّ الذات القانونيّة ومن خلال الملكة الخاصة بها في فهم نفسها وبارتباطها بالمضمون الأخلاقي الناجم عن تعابيرها الاخبارية ستجدُ نفسها هنا محقّقة بوصفها شريكًا تعاقديًّا: «إنَّ فعل الاعتراف بشخصي في العقد هو ما يجعلني بالتأكيد صاحب قيمة بوصفي موجودًا، أما كلمتي فهي ذات قيمة من حيث الإنجاز، أي أنَّ (**الأنـا**، أو إرادتـي البسيطة)، ليس منفصلاً عـن وجـودي. فهما متساويان»[2]. وبالطبع فإن هذا المستوى الجديد من تعيين الاعتـراف المشروع ينطوي دائـمًا، وفـي الجهة المقابلة لـه على إمكانية الجور. إنَّ هيجل يقيم هنا، كما هو الشأن في النصوص الأكثر قدمًا علاقة بنيوية بين العلاقة التعاقدية وبين المسّ بالقانون. إلاّ أنه هنا، وفي هذه المرة، يؤسس هذا الربط على كون العقد يُتيح للذات أن تنكر قولها لاحقًا، وذلك بفعل الفاصل الزمني الذي يفصل

---

1 المرجع نفسه ص 218.

2 المرجع نفسه ص 222.

بين الضمان الشكلي والإنجاز الفعلي للأعمال: إذ أنَّ «اللامبالاة تجاه الوجود الإنساني والزمن» هو ما يعرِّض العلاقة التعاقدية بشكل خاص لخطر انتهاك القانون.

يفسر هيجل عملية نقض العقد، دون أن يفصح فعليًّا إمكانية التطرّق إلى عملية خداع متعمَّدة، بوصفها فصلاً بين «الإرادة الفردية والإرادة المشتركة»: «بإمكاني نقض العقد من جانب واحد طالما أنَّ لإرادتي الخاصة قيمتها بوصفها كذلك، لا بمعنى أنها إرادة مشتركة وحسب، لأنَّ الإرادة المشتركة لا وجود لها إلاّ بوجود إرادتي الخاصة... فإذا ما طرحتُ التمييز بالفعل، فأنا أقوم بنقض العقد[1].

تمثّل ردّة الفعل المناسبة لمثل هذا الخروج الأناني من العلاقة التعاقدية بدء تنفيذ وسائل الإلزام المشروع، والتي بواسطتها يحاول المجتمع القائم على علاقات قانونية إلزام الذات لاحقًا الوفاء بالتعهدات المتَّفق عليها. يستخلص هيجل مشروعية مثل هذا الإجراء الإلزامي، ودون لفٍّ ودوران من المضمون المعياري للقواعد التي تضمن تبادلية الاعتراف عند هذا المستوى من التطور أو ذلك: إذا لم تتذرع الذات بالإلزامات المتحصلة من قبول العقد، فبإمكانها المسُّ بقواعد الاعتراف التي بدونها لن يتمكن من بلوغ وضعية الشخصية القانونية. وفي هذا الإجراء يُعتبَر الإكراه الوسيلة القصوى لمنع الفرد المتنصِّل من كلامه ليتحرّر من قيود التفاعل الاجتماعية: «يجب أن يكون لكلمتي صدقيتها، لا لأسباب أخلاقية، كما لو كان عليّ أن

1 المرجع نفسه ص 219.

أبقى داخليًّا منسجمًا مع نفسي، أو أنه ليس عليّ أن أبدل أفكاري أو قناعتي وهكذا دواليك، فبالعكس، بإمكاني أن أغيّر من ذلك؛ إلاّ أنه لا وجود لإرادتي إلاّ إذا تمّ الاعتراف بها. أنا لا أناقض ذاتي وحسب، بل أناقض أيضًا فعل الاعتراف بإرادتي. لا يمكن الوثوق بكلمتي، أي أنَّ إرادتي هي باختصار وببساطة أمرٌ يخصّني، إنها رأي بسيط ومجرّد... إني مجبرٌ أن أكون شخصًا»[1].

هكذا يعتبر هيجل أنَّ الأزمة التي انتبه إليها، إنما تبدأ مع الإلزام القانوني الذي يُمارَس ضد مَن يقوم بفسخ عقده، مادًّا بذلك الصراع من أجل الاعتراف إلى حقل العلاقة القانونية، وبذلك لم يبق له للوصول إلى هذه النتيجة الحاسمة إلاّ القيام بخطوة إضافية وإلى تحديد ممارسة الإلزام القانوني باعتباره أمرًا يولد عند الذات المعنية بذلك شعورًا بعدم الاعتراف. إنَّ ما قام به هيجل ليس إلاّ تطويرًا لأطروحة من هذا النمط، حيث حاول أنْ يُقيم رابط تحفيزٍ بين الإلزام القانوني والفعل الجرمي؛ وهو يرى أنَّ التعرُّض لمثل هذا الإكراه يجب أن يُشير، عند مَن يرى نفسه مضمونًا اجتماعيًّا في موجباته باعتباره ذاتًا قانونية، إلى نوع من المساس بشخصيته. وحتى لو ظلّ الفرد الذي نكث بكلامه مواصلاً لاعتبار نفسه ذاتًا يحميها القانون، وهو قادر بالتالي على إبراز ردة فعله من خلال شعور بالتمرّد على إجراءات الإكراه المُتخذَة ضده، فإنَّ مثل هذا الشعور لا يجد التعبير المناسب عنه إلاّ في الفعل الجرمي. كان هيجل شديد التأكد من صحة هذا الاستنتاج الذي اعتقد أنه قادر وبكلمة

1 المرجع نفسه ص 220.

واحدة على تحاشي كلّ الشروحات التي تغري بعزو الجريمة إلى حافز آخر غير خسارة الاعتراف الاجتماعي: «إنَّ المصدر الداخلي للجريمة هو التصدّي للقانون، ومن ثم فإنَّ العوز أو أي أمر آخر ليسوا إلاّ الأسباب الخارجية التي تعود إلى الحاجة الحيوانية، إلاّ أنَّ الجريمة بوصفها كذلك فهي توجَّه ضد الشخص بوصفه شخصًا، وضد المعرفة التي له عن الآخر، ذلك أنَّ المجرم مفكر. أما تبريره الداخلي فيقوم على التعارض، وعلى فعل إعادة تقويم إرادته الخاصة ليجعل منه قوة وقيمة، وكائنًا معترفًا به. فهو يريد أن يصبح شيئًا ما (مثل اروسترات هروشرلوس) لا مشهورًا بالتحديد، بل يريد استكمال إرادته بمعزل عن الإرادة العامة»[1]. إنَّ تأويل الجريمة من منظور نظرية الاعتراف، لا يفسر لنا لماذا استطاع هيجل أن يعيد إحياء الصراع من أجل الاعتراف انطلاقًا من دائرة الحق أو القانون وحسب؛ بل أنَّ هذا التأويل يروم، وإن بعد فترة، الثغرة التي تركها أثره الموسوم بـ «نسق الحياة الاتيكية»، حيث لم تكن ظاهرة الجريمة قد وجدت بعد حافزًا ماديًّا. تمثّل الجريمة انتهاكًا مقصودًا لـ «الاعتراف العام»؛ وفاعلها يعي الحدث تمام الوعي، من حيث «أنه يجرح شخصًا، أو كائنًا معترفًا به بوصفه كذلك»[2]. والحافز الذي سهل فعل المجرم إنما يكمن في الانطباع الذي يكونه الفرد الخاضع للإكراه القانوني بأن لا يكون معترفًا به في خصوصية «إرادته الخاصة». وبهذا المعنى تمثل الجريمة في المرحلة المتقدمة

1 المرجع نفسه ص 224.

2 المرجع نفسه ص 224 وما يلي.

من القانون الشيء نفسه الذي يمثله الصراع من أجل الموت في سيرورة التشكل الفردي: ثمة ذات تبحث عبر عمل يقوم على التحدي حاملاً الفرد الآخر أو المجموعة برمتها على احترام ما ينتظر منه من تصرُّفات لم تجد عنده بعد اعترافًا بها في الأشكال الموجودة في العلاقات الاجتماعية. في الحالة الأولى، أي في سيرورة التشكل الفردي تكوّنت هذه الشريحة من الشخصية غير المعترف بها من مطالب تتعلق بإمكانية التصرّف بحرية بوسائل إعادة إنتاج وجودها الخاص؛ وهكذا فإنَّ الركون إلى الاعتراف كان يعني في الآن نفسه تقدمًا في نمط التنشئة الاجتماعية، إذ أتاح لكلّ فرد إمكانية أن يعتبر نفسه شخصًا قانونيًّا مستقلاً وعضوًا اجتماعيًّا في جماعة قانونية. أما في المقابل وفي الحالة الثانية أي على صعيد تشكل «الإرادة العامة»، فإنَّ على هذه الشريحة غير المعترَف بها بعد أن تتكوّن علنًا من مطالب تمّت إلى تحقق الأهداف الشخصية، شرط تحقق المساواة في الحقوق والواجبات. وبهذا المعنى العام بكل الأحوال يجب فهم تقديم هيجل التأكيد على «الحرية الفردية» باعتباره هدف الجريمة. إلاّ أنَّ هذا الخيار لم يؤدِّ إلاّ إلى مزيد من الغموض على غرضه سيما حين ربط بتجربة اللاإعتراف الفرادة الخصوصية بفرضية تطبيق الإلزام القانوني؛ وإلاّ ما معنى أن تحسَّ الذات بالجرح في تطلعه لتحقيق إرادته الخاصة، في اللحظة نفسها التي يجد نفسه فيها مرغمًا على الوفاء بالواجبات التي التزم بها بموجب عقد؟

يُظهِر هذا التحليل بسهولة أنَّ الجواب على هذا السؤال يضمر أيضًا الطريقة التي تسوِّغ تأويل دور الصراع من أجل الاعتراف

ربطًا بالعلاقة القانونية عامة. ذلك أنَّ هيجل قد فهم سيرورة تشكل «الإرادة العامة»، أي تكوّن المجتمع، باعتبارها حركة تحقُّقٍ عيني لِمضامين الاعتراف القانوني. وفي هذا السياق، كما هو الحال في «نسق الحياة الاتيكية»، على الفعل الجرمي أن يلعب دور وسيط تحريض أخلاقي، وبتأثير هذا التحريض تخطو «الإرادة العامة» لدى جماعة الذوات القانونية خطوة إضافية في مسار تطوّر تمايزها. أما ما يجب أن يشكل المضمون الخاص بهذا التمايز الجديد، فهذا ما لا يمكن قياسه إلاّ بموجب الانتظارات المعيارية التي تحاول الذات التي اسيئ إليها أن تحملها للمجتمع تحت شكل الجريمة الملفز. ولذلك لا يمكن تحديد الدور الذي يلعبه الصراع من أجل الاعتراف على صعيد الواقع الاجتماعي إلاّ بعد حلِّ صعوبات الفهم التي تمثلها الأطروحة الهيجلية بخصوص «المصدر الداخلي للجريمة».

نحن هنا إزاء إمكانيتين تتيحان لنا إعادة تأويل أقاويل هيجل المتسرعة بل الغامضة أيضًا، وذلك حتى يتسنى لنا الخلوص إلى فرضية متماسكة ماديًّا حول المسألة التي نحن بصدد بحثها. بالإمكان القول أولاً أنَّ الإكراه القانوني الذي يُمارَس بحق الذات التي تتنصل من كلامها يشكل فعلاً خاصًّا من اللااعتراف، وذلك بقدر ما يشكل ذلك تجريدًا للشروط العينية المتعلقة بكل حالة على حدة؛ هنا تكون «الإرادة الفردية» محرومة من الاعتراف الاجتماعي، حيث أنَّ المعايير القانونية الممأسسة من خلال العلاقة التعاقدية قد وجدت تطبيقًا لها بطريقة جدًّا مجرّدة في حين لا يمكن أخذ الدوافع الفردية لنقض العقد بالحسبان. في إطار هذا التأويل

الأول تُقاس السمة الجارحة للإلزام القانوني بالشكلية التي يعتقد أنها قادرة على تطبيق المعايير بتجريد الظروف الخاصة لموقف عيني؛ أما الخطوة التعليمية التي باستطاعة جماعة الذوات القانونية إبراز ردة فعلها على تحدّي المجرم، فيجب وضعها في إطار كسب الحماس تجاه الشروط التي تطبق المعايير القانونية في إطارها. وبالإمكان الاعتبار من جهة أخرى أنَّ الإكراه القانوني يشكل فعلاً خاصًّا يتّسم بعدم الاعتراف حتى لو لم تُراعى الشروط المادية التي تتحقق فيها الدوافع الفردية[1]، تظل «الإرادة الفردية» في هذه الحالة محرومة من الاعتراف الإجتماعي، حيث يعتبر مضمون المعايير القانونية الممأسسة عبر علاقة تعاقدية من خلال عبارات جدًّا مجرّدة بحيث ينسى أنَّ الأفراد لا يتمتعون جميعًا بالحظوظ نفسها في تحيين الحريات المضمونة لهم بشكل مشروع. في إطار هذا التأويل الثاني لا تستند الشكلانية الجارحة للإلزام القانوني إلى الطريقة التي تطبق فيها هذه المعايير، بل إلى مضمون المعايير، والتحدي الأخلاقي الذي يمارسه المجرم يهدف هذه المرة لدفع الجماعة لإقامة معايير أقل شدّة ما يضمن المساواة المادية لكافة الحظوظ.

بانتظار حسم الإجابة حول أي من إمكانيَّتَي التأويل هي الأقدر على توصيف الموقف بشكلٍ أنسب، يظل الأمر متوقفًا بشكل أساسي على متابعة محاجّة هيجل نفسها؛ حيث أنه وبتفسير ما ستؤول إليه المرحلة القادمة من تحيين العلاقة القانونية، سيكون علينا أيضًا أن نحدّد وإن بشكل **ما بُعدَي** دافع الجريمة، وأن نحدّد بذلك

1 هذا اقتراح من فيليت، مرجع مذكور ص 364 تابع.

أيضًا طبيعة اللااعتراف الاجتماعي. إلاّ أنه يُلاحَظ، دون استبعاد أي مفاجأة، أن هيجل لم يربط التحريض الأخلاقي على الجريمة بأيٍّ عامل مبتكَر، سوى مأسسة القانون، التي تنتقل من علاقة لا شكلانية إلى علاقة منظمة من جانب الدولة، أي ما يوازي الانتقال من الحق الطبيعي إلى الحق الوضعي؛ ولا شأن في تحليله لتقدم يطال مضمون، أو بنية الاعتراف القانوني بحد ذاته. وبطريقة صورية بشكل شبه كامل يبني هيجل الانتقال إلى نسق قانوني تؤسسة الدولة، مستندًا في ذلك، وعلى المنوال الذي سلكه كانط في عقيدته عن الحق[1]، إلى عنصر «العقاب» الوسيط: فلأن الجريمة تشكل انتهاكًا لسمة الفرادة في الإرادة العامة، فإنّ على هذه الإرادة وبالعكس أن تظهر ردة فعلها بالتأكيد على قوتها البينذاتية تجاه الفرد الذي قطع معها؛ إلاّ أنّ «عودة الكائن المعترف به عالميًا»[2]، لا يمكن أن تحصل إلاّ بشكل عقاب يكون جوابًا على الفعل الجرمي الأمر الذي يُعيد التئام رابط الاعتراف القانوني. لكن مع ممارسة العقوبة، تدخل المعايير الأخلاقية، التي لم تكن تشكّل حتى حينه إلاّ العنصر الروحي الذي تتطوّر الحياة الاجتماعية داخله، تدخل في عالم الوقائع الخارجية؛ أما في تنفيذ العقوبة، فإنّ الذوات المتحدة في القانون تتأمل وللمرة الأولى روابطها المعيارية تحت الشكل المتموضع لقانون ما. وبدوره يمثل هذا القانون التعبير المكثف عن كل المكتسبات السلبية التي بواسطتها تجد العلاقات القانونية بين

---

1 قابل مع كانط، الأعمال الكاملة ج VI، Metaphysik der Sitten, Berlin 1914. ص 309 تابع.

2 هيجل: الفلسفة الواقعية... ص 224.

الـذوات نفسها منتظمة شكليًّا وذلـك بفعل تهديد العقوبات التي تحدِّدها الدولة في ظل السيرورة المشار إليها هنا، تعبِّر التقدمات عن نفسها وكما سبقت الإشـارة على الصعيد المؤسساتي فقط: تتخذ المعايير القانونية وبضغط الجريمة سمة المكتسبات المشروعة الخاضعة لرقابة عامة، وهكذا تكتسب سلطة إجراءات الدولة، إلاّ أنّ هذه المعايير لن تجد نفسها مُحقَّقة أو متمايزة من حيث مضمونها الأخـلاقي على سبيل المثال. ثم أنَّه إذا ما اقتصرت الابتكارات العلمية التي يُفتَرض أنّ المجرم قد أدخلها على العلاقة القانونية على البُعد المؤسساتي فقط، فإنّ الإلزام الحقيقي اللازم عن فعله لن يجد صدىً له على صعيد اجتماعي؛ ذلك أنّ هدفه المضمَر والحاسم في آن واحد يجب أن يكون في أي حال، ودون ربط بالطريقة التي يؤوَّل فيها بوصفه فعلاً خاصًّا، تجاوزًا للشكلانية القانونية، حيث لا يمكن لمجرّد خلق هيئة جزائية وإن تحت سلطة الدولة أن تمحوَ التأثير الجارح. تُنسب الجريمة إلى شعور من اللااعتراف، لا يمكن لأسبابه المعيارية أن تلغى فعلاً بفضل الابتكارات القانونية التي تكون الجريمة قد أثارتها أو تسببت بوجودها؛ إذ لا بدَّ لذلك أن تدخل الجريمة تحولات تصلح الخطأ العائد أما لتطبيق مجرد جدًّا للقانون أو لمضمونه الشكلي جدًّا. إلاّ أنّ هيجل وفي القسم التالي من نصّه، لا يرفض فقط أن يشير إلينا ميلَه إلى أحد الاحتمالين الذي يشكل بنظره المقاربة الأفضل للجريمة؛ بل هو يخرق وفي هذا الموقع من تحليله الزاماته الخاصة حيث يسعى ومهما كـان الأمـر ليميِّز في الفعل الجرمي مطلب اعتراف جذري، لم يكن هو نفسه بقادرٍ على

إقحامه في إطار العلاقة القانونية. ينتج الصراع من أجل الاعتراف الذي أدخله هيجل على صعيد الروح الفعلي بوصفه القوة المحركة لسيرورة تشكل الإرادة العامة، وبحسب ما يعتبر هو نفسه، الإلزامات الأخلاقية التي يعجز أن يقول لنا كيف يمكن إشباعها بطريقة متناسبة في الإطار القانوني؛ من هنا كانت فكرة إخضاع تطوّر العلاقة القانونية للضغط المعياري في الصراع من أجل الاعتراف، وهذه فكرة مثمرة، إلاّ أنها لم تجد في النصّ الكامل الذي وصلنا أي استكمال لها.

بالإمكان معارضة هذه الأطروحة من خلال معادلة مفادها إنّ علاقة الدولة الأخلاقية وحدها هي التي تشكل بالنسبة إلى هيجل المكان الحق للاعتراف «بالإرادة الفردية»؛ في «نسق الحياة الأخلاقية» لم يكن إصرار الذات أن تكون محترمة في فرادة حياتها الخاصة إصرارًا مكتملاً على صعيد قانوني، بل كان مطلبًا يجد تأكيدًا له في إطار ما تمثّله الدولة بوصفها ممثلاً «لروح الشعب». وإنّ التبرير النظري الذي أمكن آنذاك تقديمه لهذه الفكرة يجب أن يظل من حيث جوهره ساريًا أيضًا على «فلسفة الواقع»: فالقانون، - ولأنه يمثل علاقة اعتراف متبادلة يتمتع فيها كل الأشخاص، بوصفهم الحاملين للتطلُّعات عينها، باحترام متساوٍ - لا يشكل الوسيلة التي تُتيح احترام سيرة الحياة الخاصة بكل فرد؛ إنّ مثل هذا الشكل من الاعتراف المشخصن ليفترض خلافًا لذلك، وفيما يتعدى فعلاً الاعتراف المعرفي، جزءًا من المشاركة العاطفية التي بفضلها يمكن إدراك حياة الآخر بوصفها محاولة غير مضمونة

لتحقيق الذات الفردية لذاتها. وإذا ما جعلنا هذه الاطروحة خلفية للفعل الذي يتناول «الروح الحق» لفهمنا جزئيًّا على الأقل لماذا لا يمكن تحقيق المطلب المضمر لدى المجرم، على ما يرى هيجل، حتى داخل العلاقة القانونية نفسها: إنَّ أخذ «إرادة» الشخص الفرد، بالشكل الذي يعلنه الفعل الجرمي، لا يمكن أن يتحقق كليًّا إلاّ من خلال علاقة اعتراف تستند، خلافًا للعلاقة القانونية، إلى مشاعر التعاطف الاجتماعي. وهذا لا يفسِّر بالتأكيد لماذا لم يدفع هيجل تحليل أشكال تعين العلاقة القانونية قدمًا، والتي بها يمكن للاسمانية الأصلية لهذه العلاقة أن تخفف إذا صح القول من الداخل، وذلك بفضل تأقلم أفضل مع الموقف الخاص عند كل فرد. وهذه ليست مضامين اجتماعية جديدة وحسب، بل هي أشكال تطبيق أكثر تمايزًا للقانون القائم يمكن لها أن تظهر أمامه. والأطروحة التي نقدمها تسمح لنا باستمرار أن نؤكِّد وبصوابية معيّنة أنه لن يكون قادرًا على معالجتها بشكل صائب إلاّ في مكان آخر من دراسته.

والمكان الآخر هذا يجب أن يكون، وبحسب ما تمّ قوله حتى الآن، حيث شرع هيجل بعرض تكامل الحياة الاجتماعية وسط دائرة الحياة الأخلاقية؛ ففي الإطار المؤسساتي للحياة الأخلاقية فقط، وكما تمّ إيضاح ذلك في «نسق الحياة الأخلاقية»، يمكن لنمط الاعتراف المتبادل والذي بواسطته تتلقى «الإرادة الفردية» مصادقة اجتماعية أن يتطوّر. وفي مجال معمارية فلسفة الوعي، والتي تجلّت في مخطط «فلسفة الواقع» تشغل هذه الدائرة مكانًا آخر غير ذلك أعطي لها في المنظور الأرسطوي كما هو الحال في النص

الأول: لا تمثل هذه المعمارية المحور الذي تتلاقى فيه كل قوى الحياة الاجتماعية بل تشكّل مرحلة سيرورة تشكل حيث يبدأ الروح العودة إلى عنصره الخاص. وتحت عنوان «الروح الحق، الفاعل» تابع هيجل حركة تخارج الروح في عيانية الواقع الاجتماعي، إلى النقطة التي يشكل فيها ظهور السلطة التشريعية بناء دولة ذات أجهزة مؤسساتيّة؛ وببلوغ هذه المرحلة تتحرَّر علاقة الاعتراف القانونية، أي العنصر الروحي في الحياة الاجتماعية، وبشكل كافٍ من آخر بقايا التحكم الذاتي لتبلغ مرحلة تحققها الذاتي الكاملة. حينذاك بإمكان سيرورة التشكل أن تعبُر إلى مرحلة جديدة، يستطيع الروح خلالها أن ينتزح نفسه من التعين الاجتماعي وأن يعود إلى عنصره الخاص. إلاّ أنَّ الروح، وكما يتابع هيجل انسجامًا منه مع مبادئه في نقطة انطلاقه، لا يستطيع أن يقوم بالخطوة الأولى في هذه العودة إلى ذاته، إلاّ حين يتمثل نفسه مرة أخرى كما يظهر عند مستوى التطور الذي خرج منه لتوّه؛ وعند هذه المرحلة من التأمل الذاتي للروح في عنصر الواقع القانوني تبدأ بالنسبة لهيجل بعد ذلك سيرورة تشكل الدولة، أي قيام الحياة الأخلاقية.

إذا فهم بناء الدائرة الأخلاقية بموجب مثل هذا النموذج من التأمل الذاتي للروح، فإنَّ ذلك لن يظل دون شك دون تأثير على تصوّر العلاقات الاجتماعية داخل هذه الدائرة. باسترجاع التذكير بالبناء النسقي في «نسق الحياة الأخلاقية» كنا ننتظر أن نجد هيجل يربط في فلسفة الواقع توصيف الجماعة المثالية بتحليل معمَّق عن الأحوال الخاصة التي يجب بموجبها أن يتحقق الاعتراف

التذاوتي للسِّمة الخاصة بكل ذات كما تتكوّن في فرادة المسار الشخصي. وشكل الاحترام المتبادل الذي لم يحدَّد واستنادًا إلى مفهوم «الحدس العقلاني» إلاّ بصورة مبهمة في النص الأول، بدا قابلاً للتوصيف بشكل أكثر تحديدًا في السياق النظري الموسع كما طرح في «فلسفة الواقع». مثل هذا الانتظار يتأكّد تاليًا بما يتم الوصول إليه من حيث اعتبار سيرورات تشكل «الروح الذاتي» و«الروح الفاعل» من حيث المبدأ بمثابة درجات تتفتح عليها ومن ضمن وحدة البنية عينها قوة جديدة في علاقة الاعتراف المتبادلة: لقد كان بالإمكان وفي المرحلة الأولى من التشكل ربط خبرة الروح بالتحقق المتدرج في علاقة الحب، وهي خبرة تتمازج ببساطة ووضوح بالمرحلة الثانية مع التحقق الصراعي للعلاقة القانونية. وللردِّ على الانتظارات كما طُرِحت هنا، كان على هيجل أنْ يفهم دائرة الدولة الأخلاقية بوصفها علاقة تذاوتية حيث يعرف أفراد المجتمع من خلالها التصالح فيما بينهم بالقدر الكافي الذي يجعل من السمة الواحدة بينهم موضوع اعتراف متبادل - إنْ أخذَ كل شخص فرادة الآخر بالاعتبار، وهي فرادة تتأسس على وحدانية مساره الشخصي يشكل إذا صحَّ القول الخميرة العادية في أخلاق المجتمع الجماعية. إلاّ أنَّ هيجل لم يستطع أن يتفكر بالتحديد بمثل هذا التصوّر عن الحياة الأخلاقية؛ لا وجود لهذا التصوُّر في عرضه، ذلك أنه قد فهم نظام الدائرة الأخلاقية تبعًا لنموذج التمظهر الذاتي للروح. لهذا، ومع نهاية فلسفة الواقع، فإنَّ معمارية فلسفة الوعي قد انتهت بالتأكد على حساب جوهر نظرية الاعتراف: وقد وجد هيجل نفسه مُجبرًا أن

يسقط على شكل التنظيم الاجتماعي للجماعة الأخلاقية، الرسيمة التراتبية على الكل وعلى الأجزاء التي استعان بها ليشرح تكوُّن هذه الجماعة باعتبار ذلك فعل تفكر الروح بأشكال تمظهره الخاصة به.

تتأسس فكرة الحياة الأخلاقية من منظور نظرية التعارف على مقدمة مفادها أنَّ مجال نجاح الاندماج الاجتماعي لجماعة سياسية هو كليًّا رهن وجودها لحقل مناسب في إطار العلاقات المتبادلة التي يقيمها تقليديًّا أعضاء المجتمع فيما بينهم؛ لذلك على الفرضيات الأخلاقية العينية التي تقيمها مثل هذه الجماعة أن تتمكن من فهم السمات المعيارية القائمة بين الروابط التواصلية. وفي هذا الإطار يشكل مفهوم «الاعتراف» أداة جيدة ناجعة بشكل خاص، حيث أنه يتيح التمييز نسقيًّا بين مختلف أشكال التفاعل تبعًا للرسميَّة التي تقترحها لتأخذ الشخص الآخر بالحسبان. وهيجل الذي ندين له بهذه المقاربة، أسس مع ذلك نظريته في الحياة الأخلاقية وفي نصّه في «فلسفة الواقع» على مفاهيم أخرى مختلفة كليًّا: فالمقولات التي تعامل معها هيجل لا تستند أبدًا إلى العلاقات التي يقيمها أعضاء المجتمع فيما بينهم، بل إلى علاقاتهم بهيئة أعلى؛ وأعني بها الدولة. فالدولة بالنسبة إلى هيجل، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك هي التجسيد المؤسَّساتي للفعل التأملي الذي تتمثّل به الروح نفسها مرة أخرى عند مستوى الفعالية القانونية التي هي على أهبة التخلص منها. وإذا كان على الدولة أن تقوم بإنجازات الروح فعليها حينها وباعتبار ذلك عاملاً من عوامل موضعتها أن تدمج علاقات التفاعل التي تقيمها الذات فيما بينها وبالتساوي في إطار الدائرة

القانونية، وبناء الدائرة الأخلاقية بالتالي سيعتبر بمثابة سيرورة تحوُّل بموجبها تصبح كلُّ عناصر الحياة الأخلاقية بمثابة مكونات الدولة الجامعة. بذلك تقوم بين الدولة وبين أعضاء المجتمع علاقة تبعية توازي النمط نفسه الذي ينشأ بين الروح ونتاجات تمظهُره: على الإرادة العامة في الدولة أن تتوحد في «واحد أحد»[1]، وأن تتركز في هيئة سلطة واحدة، أي في الأشخاص القانونيين، كما في الأشكال الناتجة عن فعل إنتاجها الروحي. هكذا وجد هيجل نفسه ملزمًا أن يتطرّق لدائرة الحياة الأخلاقية من باب العلاقة الإيجابية التي تقيمها الذوات المجتمعية، لا فيما بينها، بل مع الدولة بوصفها تجسيدًا للروح؛ هكذا تستعيد العادات الثقافية المؤسسة على هذه العلاقة من السلطة فجأة الدور كان لا بدَّ أن يرجع، ولمقاربة مختلفة للحياة الأخلاقية، إلى بعض الأشكال الخاصة، الشديدة الإلزام، من الاعتراف المتبادل.

وبما أنَّ هيجل قد بنى الدولة استنادًا منه إلى صورة فكرة مستقلَّة من فلسفة الوعي، فقد كان عليه أن يخلُصَ، وخلافًا لمجريات حجته، إلى نموذج حياة أخلاقية يتسم بطابع جوهراني[2]، وقد كان بالإمكان تلمُّس هذه النتائج عند كل مستويات تحليله. أولاً، لا يجوز إعادة تأسيس الدولة، بناء على حدوث صراع تذواتي، كما

---

1 المرجع نفسه ص 245.

2 ادين بهذه الملاحظة إلى التوصيف المقدّم من فيتوريو هيسلي (Vitorio Hôsle) حول النموذج الثاني الخاص بالمناقبيّة الذي وسّعه هيجل، راجع Hösle. Hegels System t III Philosophie der Natur und des Geistes ص 371. وبدوره استند هيسلي إلى Theunisson. راجع له Die Verdrängte Intersubjeckivität des Rechts 112 ص 317.

جرى سابقًا قيام العلاقات القانونية، بل صار يوضح ذلك بالاستناد إلى عنف السيطرة الطغيانية التي تتمتع بها شخصيات قيادية كايزماتية؛ وحدها طاقتهم الشخصية تمثّل مسبقًا «الإرادة المطلقة» التي تتمتع بها الروح، ولذلك فإنَّ بمقدورهم وحدهم الحصول على الطاعة الاجتماعية التي يجب أن تسبق تفتح القوة الدوليتة.

ثم إنَّ ذاتية الروح لا يمكن أن تنعكس إلا في فرادة البطل الأوحد، هذه الفرادة التي تمثّل بدورها أيضًا وبشكل مسبق سلطة الدولة الأحادية: وهكذا تأسست كل الدول عبر سلطان رجال عظماء، لا من خلال القوة الطبيعية، إذ أنَّ قوة عدّة أفراد مجتمعين هي طبيعيًّا أكبر من قوة فرد واحد... ذلك هو تفوق الرجل العظيم، إنه يعرف كيف يعبِّر عن الإرادة المطلقة، فالجميع يتجمعون تحت رايته، إنه إلهَهم»[1]. وفي سياق هذه المحاجة نقع على أحد أكثر المقاطع ندرة، حيث يشير هيجل وبإيجابية إلى فكر ماكيافيلّي السياسي. وعلى هيجل الذي يتمثّل الآن الدولة انطلاقًا من التحقق الذاتي للروح، أن يفهم تأسيس الدولة باعتبارها فعل خضوع أحاديّ الجانب، وبذلك يقترب أيضًا من جيل مُؤسِّسي النظرية الاجتماعية الحديثة؛ وهو بذلك قد أصبح أكثر قدرة على التخلص من كل الشكوك التي عانى منها جرّاء الأخذ بنظرية الاعتراف، وأن يكيل «**للأمير**» مديحًا لا حدود له: «فبهذا المعنى العميق كتب أمير ماكيافيلّي، (إذ) يعلم أنَّ ما يُسمَّى في تأسيس الدولة عامة قتلاً، أو خداعًا أو ضراوة وإلخ لا دلالة له على الشر، بل أن له دلالته

1 هيجل، الفلسفة الواقعية... ص 246.

على ما به تتمّ المصالحة مع الذات»[1]. والأسباب التي ساقها هيجل كخطوة أولى في تحليله إيضاح قيام الدولة، هي الأسباب عينها التي قدمها في خطوة لاحقة لتبرير قيام شكل النظام الملكي في الدولة: فلأنَّ ذاتية الروح التي عليها أن تمثل الدولة مؤسساتيًا، فهي ذاتية تتمثّل داخل المجتمع بشخص واحد مفرد، ولذلك أيضًا فإنَّ على الأجهزة الممثلة للحكومة أن تخضع لعاهل بالوراثة. لم يكن هيجل قادرًا على تصوُّر انبثاق إرادة سياسية بموجب أيِّ نموذج آخر يختلف عن الملكية الدستورية، فطالما أنه بنى الدولة من منظور فلسفة الوعي، كان هيجل ملزمًا أن ينظر للسلطة العليا مُجتمِعة بين أيادي فردٍ واحد: «الكلي الحر هو علامة الفردية، وهذه بدورها، وبقدر تحرّرها من معرفة الجميع، هي فردية لا تتكوَّن بهم، فهي إذن وبوصفها الطرف الأقصى في الحكومة، فردية مباشرة، طبيعية: إنها العاهل بالوراثة؛ وهو العقدة الأصلب والعقدة المباشرة للكل»[2].

إلى أي حدٍّ قام هيجل بعد ذلك بطرح كل أثرٍ من آثار البينذاتية عن دائرة المناقبية، هذا ما لا يظهر بوضوح كما يظهر في الجزء من تحليله الذي عالج نيّة دور المواطن الذي تربّى على الحياة الأخلاقية. وللإشارة إلى الوظيفتَين التي يجب على الشخص البشري القيام بهما بعد أن تكون المصلحة السياسية العامة قد قامت بشكل يتجاوز العلاقة القانونية البسيطة، استخدم هيجل المفهوم المزدوج المكوَّن من تعبيرين هما «البرجوازي» و«المواطن»: أولى هذه

1 هيجل، الفلسفة الواقعية... ص 246.

2 هيجل، المرجع السابق ص 250.

الوظائف «تكون غاية الفرد البحث عما هو فـردي»؛ فهو يلاحق إذًا مصالحه الخاصّة في إطار عملية التبادل، أما الوظيفة الثانية، فهي خلافًا لذلك تجعل الفرد «يبحث عن العام باعتباره غاية بحد ذاتـه»[1]، فهو يشارك إذًا وبشكل فاعل في تكوين إرادة سياسية. وفي الوقت الـذي استقى فيه هيجل مباشرة بنية الـذات القـادرة على الالتزام بعقد والفاعلة بموجب عقلانية غائية، تحدّدها علاقة الاعتـراف القانوني البينذاتية – أي حين تتصرّف الـذات تصرّف البرجوازي – فإنه لم ينظر إلى بنية المواطن إلاّ من خلال الدولة بوصفها واقعًا عامًّا وهيئة عليا. فالمواطن، وخلافًا للذات القانونية، لا يُفهَم بوصفه شخصية اجتماعية تنسَب إليه قدراته وصفاته الخاصة بموجب تفاعله الفعلي مع أفراد آخرين، بحيث يتعرّف عليه هؤلاء، ومن خلال عملية التفاعل بوصفهم «مواطنين» من جهتهم؛ إنّ وعي المواطن لذاته يتكوّن، وخلافًا لذلك، عبر تفكُّر الذات المعزولة في هذا الجزء منها، حيث تتمثَّل فكرة الكل الأخلاقية بشكل موضوعي: العلاقة الأخلاقية هي «الحركة التي تقود المتعلّمين لطاعة الجماعة. وهذه ماهية موجودة باعتبارها أساسًا. أما الأمر الآخر فهو الثقة التي تتدخل، أي أن يتعرف الفرد على ذاته في الجماعة بوصفها جوهرًا، وأن يجد نفسه فيها، هذا دون أن يفهم أو أن يميّز كيف تأتّى له أن يجد نفسه في هذا الجوهر، وبواسطة أي ترابط أو تنظيم»[2].

من الطبيعي أن يشكل هـذا التجديد وفـي نهاية الأمـر تأكيدًا

1 هيجل، الفلسفة الواقعية... ص 248.

2 هيجل، المرجع السابق ص 249.

للكشف السلبي الذي أجريناه ونحن نستعرض الفصل الخاص بالمناقبية في فلسفة الواقع. إلاّ أنَّ هيجل وخلافًا لما كان منتظرًا، لا يفهم دائرة فعل الدولة بوصفه الوسط الذي تتحقق فيه علاقات الاعتراف، حيث يجد الفرد نفسه مُعتبَرًا أو مُحترَمًا في فرادة مساره الشخصي؛ لم يكن هيجل في وضع يسمح له القيام بذلك، إذ أنه تمثَّل الدائرة الأخلاقية في كليتها باعتبارها شكل تموضع التفكر الذاتي للروح، حيث تحِلُّ العلاقات بين الذات وأحوال تمظهرها بدل العلاقات التذاوتية؛ بعبارة واحدة، لقد تحوَّلت المناقبية إلى صورة الروح في سيرورة تطورها المونولوجي، ولم تكنْ أبدًا شكلاً ملزمًا من أشكال التذاوت، أو من أشكال العلاقة البينية. صحيح أنَّ هيجل قد سبق له أن قدم تكوُّن الشخص القانوني وتكوُّن الفعالية الاجتماعية باعتبارهما درجات متتالية في سيرورة التشكل التي تنجزها الروح عبر شكل حركة تخارج أو تمظهر وعودة إلى الروح. إلاّ أنَّ ذلك لم يمنعه أن يجعل من علاقات التفاعل بين الأفراد الوسيط الذي يجد فيه الوعي مختلف أشكال تموضعه. بذلك استطاع هيجل، سواءً في «فلسفة الواقع» أو في «نسق الحياة الأخلاقية» أيضًا أنْ يعتبر بناء العالم الاجتماعي سيرورة تعلُّم أخلاقي، تصل عبر تتابع الصراعات إلى علاقات تعارف متبادل أكثر إلزامًا. وإذا كان هيجل قد اتبع هذه الدينامية وبتجرُّد وصولاً إلى مرحلة تكون جماعة أخلاقية، فهو قد اكتشف أيضًا شكلاً من أشكال التفاعل الاجتماعي حيث يمكن لكل شخص وفي خصوصيته الفردية أن يحسب أنَّ بإمكانه أن يجدَ لدى الآخرين شعورًا بالتكافل والاعتراف تجاهه؛ وتجربة الموت،

الذي أدرك هيجل مدى أهميتها العاطفية في الالتقاء مع الآخر قد وجدت هنا مكانًا أكثر تناسبًا من المواجهة التذاوتية من أجل الاعتراف بالحقوق الفردية. إلاّ أنَّ هيجل لم يتجاوز هذه الحظوة التي قادته بقوة لينظر إلى المناقبية من منظور نظرية الاعتراف، بل خلافًا لذلك، إذ انتهى الأمر ببرنامج فلسفة الوعي بإخفاء كل وجهات النظر الخاصة بنظرية التذاوت، إلى أن وصل الأمر وفي مرحلة أخيرة إلى حدٍّ تكوين سيرورة كان مضمونها المادي مبنيًّا بالكامل تبعًا لنموذج علاقة الروح مع ذاتها. ومن هنا نجد أنَّ ثمة نقطتين قد ظلتا عالقتَين حتى نهاية بحثه في «فلسفة الواقع»؛ وهما قدر «الإرادة الفردية» الذي أشار إليه هيجل نفسه في تفسيره «للجريمة»، أما النقطة الثانية فتتعلّق بمنظورات هذه «الجماعة الحرة بحق» والتي تشكل نقطة انطلاق كتاباته في مرحلة يينا. ولإيجاد حل لهذه المسائل كان لا بدَّ من تصوُّر مسبق لهذا التصوُّر التذاوتي لـ «المناقبية»، الذي وجد هيجل نفسه متجاوزًا له منذ أن حول إشكاليته إلى حقل فلسفة الوعي.

لم يستعد هيجل أبدًا البرنامج العظيم بشكله الأصلي كما سبق له أن حدّه في محاولاته المتجدّدة، والجزئية دائمًا، في كتاباته في يينا. والعمل النظري، الذي يعتبر امتدادًا مباشرًا لفلسفة الواقع والذي به أنهى كتاباته في يينا تحضيرًا لعمل مستقبلي جاء ممثلاً لترابط نسقي مبتورٍ عن هدفه الحاسم: فكتابه «فينومنولوجيا الروح» لا وظيفة له إلاّ النظر في كيفية تشكل الوعي بالذات، إذ لا اهتمام فيه بالصراع من أجل الاعتراف الذي شكل حتى ذلك الحين

المحرّك الأخلاقي الأساسي الذي يدفع سيرورة التنشئة الاجتماعية للروح عبر مختلف مراحله. إنَّ صراع الذوات من أجل الاعتراف، وباقتصارها على هذا الدور كما ترسم في جدل السيِّد والعبد، هو صراع ارتبط أيضًا بشكل ضيّق جدًّا بتجربة التحقُّق العملي في العمل الذي أدى منطقه الخاص إلى تغييبه عن النظر بشكل شبه كلّي[1]. تشكل المقاربة الجديدة، وهي أكثر رجحانًا من وجهة نظر منهجية، والتي نجد عرضًا لها في الفينومنولوجيا قطيعة عميقة مع تطور فكر هيجل، فهي حرمته بعد ذلك من أي استعادة لأثر حدوساته الأولية قوة، أي لنموذج «الصراع من أجل الاعتراف» الذي لم يُستكمَل. والأعمال الكبرى التي تلت لا تشكل بالتالي أكثر من موجبات تذكر لكتابات يينا؛ حيث لا يلعب مفهوم الهوية الإنسانية التذاوتي، ولا تمييز مختلف الدوائر التي يتطوَّر الاعترافُ ضمنها بالتدرج، ولا فكرة الدور المنتِج في التاريخ من خلال الصراع الأخلاقي، دور الوظيفة النسقية في فلسفة هيجل السياسية.

1 المرجع السابق.

القسم الثاني

تحيين نسقي
بنية علاقات الاعتراف الاجتماعي.

كانت رغبة هيجل منذ البداية إعادة تكوين سيرورة بناء جماعة أخلاقية بعبارات فلسفية، باعتبارها تطورًا متدرِّجًا للصراع من أجل الاعتراف، إلاّ أنّ هيجل قد تخلى عن مشروعه في وسط الطريق؛ حتى قبل أن يسارع للتطرق لهذه الفكرة التي تولَّدت عن إعادة قراءة بينذاتية لنظرية هوبس حول حالة الطبيعة، مضحيًا دون بلوغها كمالها لحساب نسق فلسفة الوعي. وإذا كان قد قُدِّر لنظرية الاعتراف عند هيجل أن تظل مجرّد شذرات، فذلك لا يشكل إلاّ واحدًا من أقل العقبات التي تتصدَّى لها اليوم محاولة تحيين مضمونها النسقي. فثمَّة صعوبات أكثر حدّة تترتَّب على بناء حجته المركزية على مقدمات ميتافيزيقية لا تتوافق - أقله بطريقة مباشرة - مع شروط الفكر المعاصر النظرية.

أظهر القسم الأول من دراستنا أنّ هيجل الشاب في كتابات يينا انقاد مع روح العصر إذ اقترح برنامجًا بمنطلقاتٍ مادية صرف قوامه: إعادة بناء التطور الأخلاقي عند الجنس البشري باعتبار ذلك سيرورة

تتحقّق فيها، وعبر المراحل المتتالية لنزاع بعينه، قوة خلقية تندرج بنيويًّا في إطار علاقات التواصل بين الذوات. إلاّ أنَّ هذا التكون قد ظل خاضعًا في فكر هيجل لفرضيات مثالية هدفها إقران العلاقة النزاعية بين الأفراد بحركة موضوعية يقوم بها العقل، حيث تظهر - من منظور أرسطوي - طبيعة الإنسان الجماعوية أو علاقة الروح مع نفسها - من منظور فلسفة الوعي -. لم يعتبر هيجل سيرورة التشكل هذه التي يصفها باعتبارها حركة اعتراف من خلال تجربة الصراع، حدثًا تجريبيًّا يتحدَّد بالشروط الطارئة التي تتحصل فيها التنشئة الإنسانية أولاً؛ وهذا ما أتاح له وجوب معاضدة هذه الأطروحات القوية بحجج تستند إلى سمات عينية لفاعلين أصحاب موقع تاريخي. بدل ذلك، فإنَّ جزءًا كبيرًا من أفكاره، وبرغم ما تتسم به من سمة عينية، بل عملية في بعض الأحيان، وهذا ما ميَّز أعماله في يينا، بدل ذلك تستعير جزءًا كبيرًا من مسبِّبات صلاحيتها من يقين الخلفيات الفكرية الميتافيزيقية لسيرورة العقل. إلاّ أنّه سرعان ما يتطرّق الشك إلى فرضيات المثالية الألمانية النظرية عبر حركة فكر ينبع منها مفهوم عقل دنيوي ومتجذر في التجربة؛ وقد تمّ ذلك بضمانة ميتافيزيقية ميّزت فلسفة هيجل والتي إضافة إلى ركن المفهوم المثالي الخاص بالروح، قد أضعفت المناعة التي حمَتْ حتى ذلك الحين حجج هيجل من كلِّ مواجهة مع الواقع التجريبي[1]. فلا شيء بعد الآن سيكون قادرًا على إيقاف السيرورة التي مشى بها

---

1 قابل بشكل عام حول هذه الاشكالية: Jürgen Habernas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985، الفصل الثالث.

الجيل الأول من تلامذة هيجل، أمثال فيورباخ وماركس وكيركيفارد، وذلك من خلال ما قاموا به من نقد للمثالية العقلية: وقد أبرز سير المناقشات التي تلت وخطوة بعد أخرى الشروط الجديدة الدالة على المحدودية العينية لدى العقل البشري، وهذا ما كان هيجل قد غضّ النظر عنه في مفهومه للعقل؛ وخلافًا لذلك لم يعد بالإمكان بعد الآن بذل جهد لإحياء نظريته الفلسفية دون أخذ العلوم التجريبية بالاعتبار، الأمر الذي يسهم ومنذ البداية بتفادي خطر الوقوع مجددًا في الميتافيزيقيا. وهكذا ظهر في تاريخ الفكر ما بعد الهيجلي العديد من المقدمات النظرية التي يجب على كل محاولة إعادة بناء أعماله من منظور معاصر أخذها بالحسبان. وإذا ما أردنا الاستناد إلى نموذج هيجلي بخصوص «الصراع من أجل الاعتراف»، لا من أجل تطوير نظرية معيارية تتناول المؤسسات[1]، ولا بهدف اقتراح تصوُّر أخلاقي

1 هكذا فهمت ما أراده لودفيغ سيب (Ludwig Siep) في إعادة بنائه الرائعة لنظرية الاعتراف كما بدت في كتابات هيجل في يينا. راجع دراسته بعنوان: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. كان سيب مقتنعًا أن الاعتراف الكامل يؤمن معيارًا يتيح إعادة رسم نوع من «التكوين المعياري» للمؤسسات الاجتماعية: فمبدأ الاعتراف الذي عرضه هيجل من منظور غائي يرسم «اطار تقييم» يمكن بواسطته القيام بوظيفة ضرورية بمعنى، بوظيفة مشروعة في سيرورة تكوّن الجنس البشري (المرجع نفسه ص 259 تابع). وأنا أوافق مع سيب باعتبار نظرية هيجل حول الاعتراف، وإذا ما أخذت في اطار ما بعد ما ورائي، نظرية يمكن أن تفهم بوصفها تفكرًا بالشرط الضروري لكل تنشئة اجتماعية بشرية. لني لا أوافقه القول في امكانية استنتاج حكم معياري حول المؤسسات، إذ لا نعرف كافة الأشكال المؤسساتية التي تكتمل في ظلها بعض أفعال الاعتراف الضرورية. كان سيب، في بحثه عن استخلاص نظرية معيارية حول المؤسسات من فلسفة هيجل العملية شديد الثقة بالنماذج الاجتماعية كما وردت في كتابات يينا. أما الفارق بين آراء سيب وما أقوم أنا به فناتج عن رغبتي في استخدام المفترضات المعيارية في علاقة الاعتراف نقطة مرجعية لشرح التحولات التاريخية – التجريبية في المجتمعات. لذلك أجد نفسي أكثر انغماسًا في عملية «التنشئة الاجتماعية» للنموذج الهيجلي.

موسَّع يعالج مسائل نظرية الذاتية[1]، بل من منظور اجتماعي ببعدٍ معياري، فسنجد أنفسنا في مواجهة مهمات أساسية ثلاث، وهي مهمات تنبع من تغيّر الموقف تجاه الفكر النظري بعد هيجل:

1- في أساسه، يستند نموذج هيجل إلى الأطروحة التأملية القائلة بأنَّ تشكُّل الأنا العملي يفترض مسبقًا الاعتراف المتبادَل بين الذوات، فقط حين يجد كل واحد من فردين اثنين نفسه مثبتًا في نشاطه الخاص من قبل خصمه الذي يتوصل بدوره لأن يعتبر نفسه «أنا» مفردة فاعلة بطريقة مستقلة. تشكل هذه الأطروحة نقطة انطلاق فكر هيجل، ذلك أنَّها تفصح في الموضوع الاجتماعي عن السِّمة الأساسية التي تهدف إليها نظريته حول المناقبية (الحياة الأخلاقية)، إلاّ أنَّ هذه الفكرة ستظل مع ذلك أسيرة الفرضيَّات المسبقة للتقليد الميتافيزيقي، حيث أنها لا تنظر إلى

---

1 إن توسيع نظرية التذاوت في الأخلاق ربما كان أراد لها اندرياس فيلت الربط مع إعادة بناء نظرية الاعتراف عند هيجل الشاب (راجع فيلت *Autonomie und Erkennung* مرجع مذكور). أولى فيلت عنايته للشروط الضرورية لهوية كيفية للأنا (المرجع نفسه ص 9). ولذلك انطلق من حقل علم النفس الفلسفي محللاً نظرية هيجل من منطلقات مختلف درجات التعارف المتبادَل التي يجب إضافتها من أجل تسهيل انبثاق فكرة الذاتية العملية. تندرج محاولته في الفكرة القائلة بأن عناصر الأخلاقية الثابتة «للشكل غير القانوني»، أي الاستعدادات غير الواجبة قانونيًا مثل العطف، والاهتمام والصداقة، إنما تشكل الشروط الضرورية لتطور الهوية الكيفية. إلاّ أنَّ فيلت وخلافًا لسيب (Siep)، ولقراءتي أيضًا، لا يبدي اهتمامًا لما تنطوي عليه نظرية هيجل من معطيات سوسيولوجية. ففي حين أذهب أنا لتأويل كتابات يينا باعتبارها أشكال أو محاولات تنظير للتطور الأخلاقي للمجتمعات (بالمعنى الذي نفهمه عند ميد، أو دركهايم) فيلت أراد أن يرى فيها بداية نظرية التشكل الأخلاقي للأنا (فاعل). هكذا يختلف معنى «الصراع» بين تفسير وآخر. فعند فيلت يتعلق الأمر بآلية نزاعية داخل النفسية الفردية، أما عندي فهو بداية بحث في منطق النزاعات الاجتماعية. وثمة مشروع مشابه، وأن لم يعالج بقوة وبطموح أكبر حول الفلسفة الأخلاقية نجده في ما طرحته أديث ديزنغ Edith Düsing *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln 1986.

العلاقة البينذاتية بوصفها حدثًا أمبريقيًّا نابعًا من العالم الاجتماعي، بل هي تختصره بشكل آلية تشكُّل تجري بين عقول مفردة. إلاّ أنه لا يمكن لنا الاكتفاء بأساسٍ تأمُّلي محض من هذا النمط، خاصة حين نشرع في البحث في النموذج الهيجلي عن مبدأ نظرية اجتماعية ذات بُعد معياري؛ لذلك لا بدَّ لنا أولاً من إعادة بناء أطروحة هيجل الأولية على ضوء علم النفس الاجتماعي ذي السمة التجريبية.

2- إلاّ أنَّ العنصر المكون لنموذج الفكر الهيجلي لا يظهر إلا مع الأطروحة الثانية، وفيها طرح هيجل، منطلقًا من مقدماته البينذاتية، وجود مختلف أشكال التعارف المتبادل والتي تتمايز فيما بينها تبعًا لدرجة الاستقلالية التي تمنحها للذات: ففي «نسق الحياة الأخلاقية» كما في «فلسفة الواقع» يرسم «الحب» و«القانون» و«المناقبية» أو تحاول هذه رسم، تتابعًا لعلاقات الاعتراف التي يتثبت الأفراد من خلالها بشكل متبادل، وبدرجة تزداد وتيرتها ارتفاعًا باستمرار، باعتبارهم أشخاص متفرِّدين ومستقلين بذاتهم. يشكل مثل هذا الانتشار النسقي لأشكال الاعتراف بالنسبة إلى هيجل ضرورة تؤمن له الإطار المقولاتي الذي يخوِّله من خلاله شرح سيرورة تشكل المناقبية باعتبارها تطورًا مطردًا لعلاقات التذاوت الاجتماعية. إلاّ أنَّ الفروقات التي يقترحها تظل مع ذلك مطعَّمة بفرضية ميتافيزيقية، حيث أنها تتحصل بموجب نقلة للعلاقات المفهومية الصرف على صعيد الواقع التجريبي. وقبل أن نتمكن من بناء الهندسة الهيجلية وعرضها من منظور معاصر، لا

بدَّ أولاً، وتحت رقابة المعطيات التجريبية، من تطوير فينومنولوجيا أشكال الاعتراف؛ هكذا سيكون بمقدورنا التحقق من القضايا النظرية التي طرحها هيجل ومن تصحيحها إذا ما أُتيحت الفرصة لذلك.

3- أما الاستنتاج النظري من النموذج الهيجلي فنجده في الأطروحة الثالثة التي تبين تتابع أشكال الاعتراف هذا تبعًا لمنطق سيرورة تشكلٍ تمرُّ عبر مختلف درجات صراعٍ أخلاقي ما: في إطار سعيها لتكوين هويتها تجد الذوات نفسها ملزمةً بالتعامل، وإن بشكل متعال نوعًا ما، مع النزاع البينذاتي الموازي لدرجة التنشئة الاجتماعية التي تتواجد فيها، ما يؤمن حصولها على الاعتراف بالمطالب بالاستقلال الذاتي والتي لم تحصل حتى ذلك الحين على التثبت على الصعيد الاجتماعي. تولدت هذه الأطروحة، والتي لا يعالجها هيجل في النصوص التي تطرقنا إليها إلاّ بصورة مقتضبة، من ترابط بين تأكيدين كلاهما قوي؛ الأول هو أنَّ التطور الناجح و«الأنا» يفترض بعض التتابع لأشكالٍ من الاعتراف المتبادل حيث تستشعر الذوات، ثانيًا، نقصه من خلال تجربة الاحتقار التي تدفعهم للالتزام وعلى سبيل ردة الفعل بـ «صراع من أجل الاعتراف»، إلاّ أنَّ هاتين الفرضيَّتين تظلان بدورهما على ارتباط بمقدمات التقليد الميتافيزيقي، حيث تندرجان في الإطار الغائي لنظرية التطوّر التي تنقل مباشرة سيرورة التشكل التطوري للهوية الفردية إلى مجال تطوُّر البنى الاجتماعية. يشكل تقاطع التأكيدات بطابعها التأملي الشديد التحدي الأكبر لمن يحاول

تحيين النموذج الهيجلي في النموذج النظري الذي نعاينه نحن اليوم. فهذه محاولة لا يمكن التصدي لها إلاّ بإخضاع كل من هذه الفرضيات لفحصٍ مُستقِل. ولا بدَّ من التساؤل أولاً، ما إذا كانت رسيمة التتابع المنظم لأحوال الاعتراف قابلة لمقاومة محك الأحداث؛ كما لا بد من الفحص ثانيًا ما إذا كان بالإمكان فعلاً إيجاد معادِل لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل في تجارب الاحتقار الاجتماعي النوعية؛ كما علينا أن نتساءل أخيرًا ما إذا كان بحوزتنا معطيات تاريخية - اجتماعية تسمح بالتأكيد إذا كانت مثل أشكال الاحتقار هذه فعلاً مصدرًا للمواجهات الاجتماعية. إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة يعني عرض المنطق الأخلاقي للنزاعات الاجتماعية، أقله في خطوطه الكبرى. لكن هذا يستوجب أولاً تتبع تاريخ التطوّر النظري لهذه المسائل، واستعادة الخيط الذي استندت إليه في القسم الاول من هذا الكتاب: حيث أنَّ هيجل قد جذَّر فعلاً تجربة الصراع الاجتماعي في الأفق التأملي لنظرية تتناول العقل بشكل مثالي، والتي جاء المنعطف التاريخي - المادي الذي اتخذه من جاؤوا بعده لِتُتاح الفرصة لإدماج هذه التجربة في الواقع التاريخي.

من هذه المسائل الثلاث الكبرى والتي تطرح حين نحاول تحيين نموذج هيجل النظري في سياق الفكر الما بعد ميتافيزيقي، لن أحاول في القسم الثاني من هذا العمل إلاّ حل المسألتين الأولتين؛ أما الأسئلة الصعبة التي تثيرها المسألة الثالثة فسأهتمُّ بها لاحقًا حين أتناول اعتبارات الفلسفة الاجتماعية في القسم الثالث

من هذا الكتاب. يشكل علم النفس الاجتماعي كما تطرّق إليه جورج هربرت ميد جسرًا بين الفكرة الأولى لدى هيجل وبين موقفنا في الفكر المعاصر. إذا أتاحت أعماله ترجمة نظرية هيجل حول البينذاتية إلى لغة نظرية ما بعد ميتافيزيقية كما أتاحت إذًا تحضير الأرضية لمحاولتي الخاصة هذه.

الفصل الرابع

الاعتراف والتنشئة الاجتماعية: ميد والتحول الطبيعي للفكرة الهيجلية

ليس هناك نظرية أخرى تمكنت أن تطوِّر وبهذه الدقة المحكمة وباستثناء علم النفس الاجتماعي عند جورج هربرت ميد، فكرةَ أنَّ الذوات البشرية تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل[1]، فأعماله تقدم في أيامنا الأداة الأنسب لإعادة بناء حدوسات هيجل الشاب حول دور البينذاتية في إطار نظري ما بعد ميتافيزيقي. ثم إن فكرة التكوين الاجتماعي لهوية الـ «أنا» ليست بالطبع النقطة المشتركة بين ميد وهيجل في مرحلة يينا، والمقاربات السياسية - الفلسفية عند هذين المفكرين لا تلتقي فقط عند حدود النقد لجزئيات نظريات العقد الاجتماعي. يظهر علم النفس الاجتماعي

---

1 راجع بشكل عام حول كتابات ميد: Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt am Main 1980; Jürgen Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität», in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988، 187 تابع.

عند ميد، والذي عرضه في عمل مكثف لم يصل إلينا إلاّ بشكل ملحقات لمحاضرات، حتى في فكرته المركزية التي تهمُّنا هنا تطابقًا مع أعمال هيجل في مرحلة شبابه. إنَّ علم النفس الاجتماعي شأن ما نجده في أعمال هيجل في مرحلة شبابه يحاول أن يجعل من الصراع من أجل الاعتراف المحور الموجه في بناء نظري الغاية منه شرح التطور الخلقي للمجتمع[1].

استطاع ميد أن يستخلص مقدمات نظريته بشأن البينذاتية من خلال التفكر الابيستمولوجي حول مجال موضوع علم النفس. ثم إن اهتمامه بالأبحاث في علم النفس قد تجدّد كليًّا بالحاجة لإيضاح مسائل المثالية الألمانية الفلسفية بعبارات بعيدة عن التأمل النظري. ثم إن ميد يتشارك مع العديد من فلاسفة عصره في الأمل بأنْ يتمكن علم النفس التجريبي الإسهام بإنماء معرفتنا بالعمليات المعرفية الخاصة بالذهن البشري[2]. أما مركز اهتمامه فقد انصبَّ وبسرعة على المسألة النظرية الأساسية التالية: كيف للبحث في علم النفس أن يصل إلى غرضه الأساسي، إلى ما هو نفسي؟ في الجواب على هذا السؤال، انتظر ميد الحصول على عناصر قادرة على إيضاح الذاتية الإنسانية، وذلك من خلال الحصول على تأكيد علمي على حدوس المثالية الألمانية. في محاولته إيجاد حل إستند ميد أول الأمر

1 استند في هذا الفصل إلى كتاب ميد بعنوان: *Geist, Identität and Gesellschaft*.Frankfurt am Main 1973. وفي إعادة تكوين تصور ميد لمفهوم التعارف استند مباشرة إلى الجزء الأول الذي نشره .G.H. Mead.*Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt am Main 1980

2 حول الخلفية التاريخية الفكرية لنظرية ميد. راجع الفصلين الثاني والثالث. Joas, *Praktische Intersubjektivität*

إلى الفكرة الأساسية في الفلسفة البرغماتية (الذرائعية) التي عرفها عن بيرس Peirce بواسطة ديوي Dewey، وبموجب هذه الفكرة يطور الإنسان قدراته المعرفية انطلاقًا من مواقف تتحوَّل فيها أفعاله الاعتيادية فجأة إلى إشكاليات. إنَّ الذات الفردية لا تكتشف عالم خبرات نفسية إلاّ لحظة تتأهب لإنجاز فعل تمّ وضعه، حينها تواجه الذات صعوبات تخسر فيها رسيمات التنفيذ، المؤكَّدة عينيًّا حتى ذلك الحين، صلاحيتها ولا تصبح أكثر من تمثُّلات محض ذاتية منقطعة عن الواقع.

إنَّ العامل «النفسي» هو وإلى حدٍّ ما، تجربة تقوم بها الذات مع نفسها حين تحول مشكلة عملية دون تنفيذها لنشاط معتاد. حينها يجد علم النفس منفذًا إلى مجال موضوعه من منظور فاعل يعي ذاتيته، حيث يلزم وبضغط عائق يصادفه أثناء أدائه لفعل ما، أن يعيد النظر بطريقة بناءة بتأويله للموقف. «إن مجال موضوع علم النفس الوظيفي هو تلك المرحلة من التجربة التي نكتسب فيها وعيًا مباشرًا لدوافع الفعل النزاعية التي تسلب الموضوع صفته كموضوع، وهكذا تحيلنا إلى حالة الذاتية، التي نكتشف فيها على الدوام وبسبب نشاطنا البناء موضوعًا منبِّهًا جديدًا - يشكل جزءًا من مفهوم الذات أنا»[1].

إلاّ أنَّ ميد لم يتأخر من توجيه الملاحظة لنفسه، حيث أدرك أنَّ مثل هذا «التعريف للحالة النفسية»، ليس كافيًا لتقديم البرهان

---

1 G.H. Mead, «Die Definition des Psychischen», in: ders, *Gesammelte Aufsätze*، الجزء الأول ص 83 تابع (هنا ص 143).

الكافي لإمكانية الوصول للعالم الذاتي. صحيح أنَّ الفاعل وفي اللحظة التي يكون فيها مشغولاً فيها بأداء فعل أداتي، يكتسب بالتأكيد وعيًا بالصفة الذاتية لتأويلاته لمواقفه الآنيَّة؛ إلاّ أنَّ انتباهه لا يتوجه بدرجة أولى إلى النشاط المركز على حلّ المشكلة من جانب الأنا الخاصة به، بل نحو «تحديدٍ أكثر دقة للمواضيع التي تشكل إثارة له»[1]. والفعل الأداتي، ولأنه في حالة تعرُّضه لإزعاج لا يستلزم من الذات إلاّ التأقلم البنّاء مع واقع تمّ تقييمه أول الامر بشكل خاطئ، فهو لا يشكل النموذج الأنسب لتفسير الواقع النفسي. ولإيجاد المنظور الذي من خلاله يتمكن الفاعل من وعي ذاتيته، فعلى علم النفس أن يتحوّل نحو نمط فعل تجد فيه الذات نفسها مرغمة، لحظة الإزعاج على التأمل بموقفها الذاتي الخاص. نمط الفعل هذا، وهو الأنسب لتقديم التفسير المطلوب، اكتشفه ميد حين شرع لإسقاط النموذج الدارويني للكائن الحي المتفاعل مع وسطه على البُعد الاجتماعي: وبالفعل، ما أن نتمثل تفاعلاً بين عدَّة كائنات حية، فسنجد أنفسنا تجاه حدث يفرض، في حالة حدوث أزمة، ومن جانب كل المشاركين عودة تأملية بطريقة ردّة الفعل الخاصة بهم. يجد علم النفس في التفاعل البشري نقطة انطلاق مناسبة، حيث تصبح الذوات مرغمة حال مصادفتها للمشاكل، على وعي ذاتيتها الخاصة: «حين يبدي أحدهم ردة فعل تجاه الظروف المناخية، فليس لذلك أيّ تأثير على الطقس بحد ذاته. فالأهم له،

---

1 G.H. Mead, «Soziales Bewuβtsein und das Bewuβtsein von Bedeutung», in: ders, *Gesammelze Aufsätze*، الجزء الأول ص 210 تابع (هنا ص 218).

ولأجل ضمان نجاح سلوكه أنْ يعي مواقفه الخاصة أو طرق إبداء ردّ فعله، إذ عليه فقط أن يكون متنبهًا لعلامات المطر أو الطقس الجميل. والتصرفات الاجتماعية الكافية ستقودنا بالمقابل إلى مجال يساعد فيه وعينا لحالاتنا الخاصة لمراقبة سلوك الآخر»[1].

أتاح هذا المبدأ الوظيفي لميد أن يرسم الإطار المنهجي الذي سيحاول بعد ذلك فهم موضوعه الفعلي داخله: بتبنّيه منظور الفاعل الذي تكون علاقات التفاعل عنده مع الآخر مهدّدة على الدوام بالخلل الوظيفي، بإمكان علم النفس حينها أن يكشف الآليات التي تتيح للفرد وعي ذاتيته الخاصة. ولكن قبل التطرُّق لهذه المهمة، لا بدَّ أولاً من الردّ على سؤال أكثر وجاهة، وهو معرفة كيفية تمكن الذات من وعي الدلالة الاجتماعي لأفعالها. ذلك أنه ليس بإمكان الفاعل أن «يراقب سلوك الغير» ما لم يعرف مسبقًا دلالة سلوكه الخاص، وفي موقف مشترَك، بعيون شريكه. إنَّ المرء يعي دلالة ردود أفعاله عند الغير قبل أن يعي ذاته؛ وعلى علم النفس الاجتماعي أن يبدأ إذًا بإظهار الآلية التي استطاع فيها الوعي أن يكوِّن لنفسه ومن خلال التفاعل الإنساني دلالة عن أفعاله الاجتماعية. ينطلق تفسير ميد من ملاحظة مفادها أنَّ الذات لا تستطيع أن تحصِّل معرفة بخصوص الدلالة التذاوتية لأعمالها، إلاّ إذا استطاعت أن تحدث في ذاتها ردّة الفعل التي أثارها سلوكها لدى المقابل لها (لدى نظيرها): لا أستطيع أن أعي ماهية دلالة حركتي لدى الآخر إلاّ إذا أحدِثت وبالتوازي وفي نفس الموقف الذي استجاب (هو) له. هذه الملَكَة

1 المرجع السابق 219.

القادرة على إحداث ردّة الفعل المثارة عند الآخر في ذاتها، هي ملَكَة ترتبط بحسب ما يعتبر ميد بظهور شكل تواصل إنساني جديد غير التطوّر. هذا، وقد لاحظ هردر Herder، وبعد جهلن Gehlen، إنَّ الحركة الصوتية، خلافًا لوسائل التواصل الأخرى، تمتلك الميزة الخاصة بالتأثير على الفاعل بالطريقة نفسها وفي الوقت نفسه لدى نظيره: «في الوقت الذي لا ندرك فيه إلاّ بشكل غير كامل قيمة تعبير وجهنا، أو قيمة موقفنا الخاص تجاه الآخر، فإننا ندرك حركتنا الصوتية بآذاننا بالشكل نفسه الذي يدركه فيها نظراؤنا»[1]. حين تؤثر ذات ما على شريكها من خلال حركة صوتية، فهي قادرة أيضًا أن تحدث في نفسها ردة الفعل نفسها التي تثيرها عند هذا الآخر، حيث أنَّها تدرك تعبيرها الخاص باعتباره مؤثرًا آتيًا من الخارج؛ فالحركة الصوتية التي تستطيع الذات أن تتأثَّر بها مثل أي مستمع آخر، هي حركة تكتسب بنظر هذه الذات الدلالة نفسها التي تكون لدى المتقبل.

استنتج ميد، الذي لم تغب عن باله السيرورات المتعلقة بتطوّر الكائن الفرد أو تطور الجنس البشري، من هذه المعطية المكتسبة من حقل نظرية التواصل استدلالات تتعلق بالشروط التي تؤهل الكائن البشري لتحقيق الوعي بالذات. أن تكون الوعي بالدلالات هو وعي يرتبط بانبثاق وعي الذات، بما يعني أنه يمهِّد الطريق بشكل من الأشكال لهذا الوعي في سيرورة التجربة الفردية: ومن

---

1 Mead, «Der Mechanismus des Sozialen Bewußtseins», in: *Gesammelte Aufsätze*، الجزء الأول، ص 232 تابع (هنا ص 235).

خلال قدرتها أن تثير في ذاتها الدلالة التي يتخذها فعلها عند الآخر، تكتسب الذات وفي آن واحد إمكانية أن تعتبر نفسها بمثابة موضوع اجتماعي بالنسبة لأفعال الشركاء. بردّة الفعل تجاه نفسي، وكما يفعل من هو نظير لي - وبإدراكي لحركاتي الصوتية -، أجد نفسي ضمن منظور يخرجني من المركز، ومن خلاله أستطيع أن أكون صورة عن ذاتي وأن أعي هويتي: «ما دام الكائن البشري قادرًا على إثارة نفسه كما يثير الآخر وأن يتفاعل مع مؤثراته الشخصية ما يتفاعل مع مؤثرات الآخر، فإنّ ذلك يقحم على سلوكه شكل الموضوع الاجتماعي، ومن هنا تتولّد «أنا» [mich = بصيغة المفعول - لا الفاعل] وبها يمكن أن ترتبط التجارب التي تعتبر تجارب ذاتية»[1].

إنّ مفهوم الأنا (المفعول) الذي يستخدمه ميد هنا لِيشير عبره إلى صفة نتيجة هذه العلاقة الأصلية مع ذاتها، يجب أن يؤشّر على المستوى اللغوي إلى واقعة مفادها أنّ الفرد غير قادر على وعيه لنفسه إلاّ من موقع الموضوع؛ ذلك أنّ الذات (Selbst) التي يعود إليها الفرد بردّة فعله على نفسه، هي على الدوام شريك التفاعل كما يظهر في منظور نظيره، وهذه ليست أبدًا الذات الحالية الفاعلة لما يظهره من أعمال. هكذا ميّز ميد بين الأنا (المفعول)، الذي بفعل تمثيله للصورة التي يكونها الآخر عني، لا يدرك نشاطي الآني إلاّ بوصفه قد مضى، و«الأنا» (الفاعل) الذي هو المصدر غير المنظم لكل أفعالي الآنية. يشير مفهوم «الأنا» إلى الجهة المسؤولة في

1 المرجع السابق 238.

الشخصية الإنسانية عن الحلّ الفاعل لمسائل عملية، هذا دون أن تتمكن مع ذلك بالظهور بأنها كذلك. ففي نشاطه العفوي، لا يسبق هذا «الأنا» الوعي الذي تحققه الذات عن نفسها من وجهة نظر الشريك في التفاعل وحسب، بل هو يرتدُّ أيضًا وبشكل شبه دائم، وباتخاذ حالة الشارح على الأفعال التي تعيها الذات في «الأنا» (بصيغة المفعول). هكذا تقوم بين الأنا الفاعلة (ich) والأنا (المنفعلة) (mich) وفي الشخصية الفردية علاقة يمكن تشبيهها بالعلاقة التي تربط متحدّثَين في حوارٍ ما: «الأنا» (الفاعلة) لا يمكنها... أن توجَد بوصفها موضوعًا في الوعي. والسّمة الحوارية لتجربتنا الداخلية، أو السيرورة التي من خلالها نستجيب لخطابنا، هي التي تنطوي على «أنا»، هو الذي يستجيب ومن دون أن يظهر، على الحركات وعلى الرموز التي ظهرت في وعينا... والهوية الواعية لنفسها، الهوية التي تتدخل فعليًا في التبادل الاجتماعي، هي «أنا» (منفعلة) موضوعية، أو عدة من هذه «الأنا» وقد دخلت سيروة ردّ فعل لا ينقطع. وهذه تنطوي على «أنا» افتراضية، لا يمكن أن تظهر نفسها أبدًا لنفسها»[1].

بإشارته إلى «العديد من الأناوات (المنفعلة) والتي تتكون من خلال «سيرورة رد الفعل اللامنقطعة» من جانب الذات، أشار ميد أيضًا إلى الاتجاه الذي ستتخذه أبحاثه اللاحقة حول تطوُّر الهوية الإنسانية. حتى ذلك الوقت كانت دراساته مكرَّسة بشكل واسع للمسائل المتعلقة بتأسيس علم النفس، وقد قادته حينها إلى وضع

1 المرجع السابق 240.

تصوُّر بينذاتي للوعي بالذات: لا يمكن للذات أن تعي نفسها إلاّ بقدر ما تتعلم كيفية اعتبار فعلها من منظور شخْص آخرٍ يتمثله رمزيًّا. تشكل هذه الأطروحة الخطوة الأولى باتجاه تأسيس على أساس طبيعي لنظرية الاعتراف عند هيجل، حيث تظهر هذه الأطروحة وبوضوح الآلية النفسية التي تربط تطوّر الوعي بالذات بوجود ذات أخرى: لو لم يواجه الفرد ردود الفعل التي يثيرها سلوكه لدى الشريك، لما كان بإمكانه أن يتأثّر هو نفسه بإدراكه لحركاته بطريقة يفهم فيها ردود فعله كما لو كانت صادرة عنه شخصيًّا. وعلى غرار هيجل الشاب، وإن بأدوات العلوم التجريبية، يقلب ميد العلاقة بين «الأنا» والعالم الاجتماعي، مؤكِّدًا على أولية إدراك الآخر على تطور الوعي بالذات: «مثل هذا «الأنا» ليس تكونًا أوليًّا يجد نفسه فيما بعد مُستخرَجًا ومُسقطًا في جسد أناس آخرين ليمنحهم اكتمال الحياة الإنسانية. بل هو على الأصح انتقال من عالم المواضيع الاجتماعية نحو المجال غير المتبلر، غير المنظم لما نطلق عليه اسم التجربة الداخلية. ومن خلال تنظيم هذا الموضوع، موضوع الهوية الشخصية، تجد هذه المادة نفسها وقد انتظمت بدورها تحت شكل ما نطلق عليه اسم وعي الذات الخاضع لرقابة الفرد»[1]. إلاّ أنَّ هيجل وفي فترة يينا، ومع نظريته في الاعتراف لم يجعل هدفه الوحيد مُنصبًّا على البحث في إمكانية الوعي بالذات؛ بل أنَّ مفهوم «الاعتراف» نفسه يشير بوضوح إلى أنه أولى اهتمامه إلى العلاقة المعرفية في التفاعل التي من خلالها تعي الذات نفسها لا لإشكال

1 المرجع السابق 239.

التحقق العملي التي تسمح لها اكتساب تفهُّم معياري لذاتها من حيث هي تجسيد لشخص إنساني. في إطار الكتابات التي اشتغل فيها على نموذج «الصراع من أجل الاعتراف، أولى هيجل قبل أيّ شيء آخر عنايته للشروط البينذاتية للعلاقة العملية للإنسان مع ذاته؛ أما العلاقة الابستميه مع ذاته فلا تمثل بالمقابل إلاّ فرضية أولية ضرورية بالتأكيد، لكنها غير كافية حتى يمكن لهوية «الأنا» العملية أن تنبثق منها[1]. نواة نظرية هيجل في الاعتراف هذه، ستتيح الوسائل أيضًا لميد لنقلها إلى منظور طبيعي؛ فما أن توصَّل ميد لتكوين رؤية بينذاتية لوعي الذات حتى راح بدوره يبحث في تحليل العلاقة العملية مع الذات. فإلى مادة آلية الوعي الاجتماعي يضاف التفكُّر بتشكل هوية الذات الأخلاقية - العملية. وقد وجد ميد نفسه منقادًا لهذه المحاولة حتى يتمكَّن من حمل التمييز المفهومي بين أنا (فاعلة) وأنا (منفعلة) إلى المجال المعياري للتطور الفردي.

إلى هنا، كانت مقولة «الأنا» - (المنفعلة) بالنسبة إلى ميد كناية عن صورة معرفية تكونها الذات عن نفسها انطلاقًا من اللحظة التي تتعلم فيها كيف تدرك نفسها من وجهة نظر شخص آخر. هذا وقد بلغ ميد مرحلة ثانية في إعداده لعلم النفس الاجتماعي الخاص به حين أدمج مسألة المعايير الأخلاقية في تحليل علاقة التفاعل؛ وكان عليه آنئذٍ أنْ يتساءل عن ماهيّة صورة الذات هذه المتبلرة في «أنا»، ذلك حين لا تتأسس ردود فعل الشريك على مجرَّد تخمينات

1 حول هذا التمايز، راجع هابرماس (Individuierung) مرجع مذكور 217. هنا يتوافق هابرماس مع تفسير ارنست توغنهات Ernst Tugendhat في كتابه Selbstbewußtsein und *Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main 1979. (المحاضرات 11 و12) حيث الإشارة إلى ميد.

معرفية ترتبط بسلوك الفرد، بل على انتظارات سلوك معيارية أيضًا. تظهر أولى إشارات توسيع الإشكالية هذه في النص الذي ختم فيه ميد شرحه لوعي الذات. وفيه تطرق باختصار إلى الآلية التي يتعلم فيه الولد الأشكال الأولية للحكم الأخلاقي: «إنَّ الولد لا يستطيع الحكم على سلوكه بالطيب أو الخبيث إلاّ إذا أبدى ردّة فعل تجاه أفعاله الخاصة بكلمات تعلمها من أهله»[1]. في هذه الحالة تنطوي الحالات التي تحاول فيها الذات التعامل مع نفسها بدل التعامل مع شريك تفاعل على انتظارات معيارية من محيطه الشخصي؛ إلاّ أنَّ «الأنـا» الذي تعود إليها الذات من وجهة نظر الشخص الآخر لن تعود الجبهة المحايدة العاملة على السيطرة على المشاكل من ناحية معرفية، بل عليها الآن أن تجسّد الجهة الأخلاقية التي عليها حل الأزمات البينذاتية. وبقدر ما تندرج ردود الفعل الاجتماعية في سياقات معيارية، تنتقل «الأنـا» (المنفعلة) من صورة معرفية إلى صورة عملية لدى الشخص نفسه: تستعيد الذات، حين تضع نفسها في المنظور المعياري لشريكها في التفاعل تستعيد قيم هذا الأخير، لتطبقها في العلاقة العملية التي تقيمها مع عين ذاتها.

في أعماله اللاحقة، جعل ميد من هذه الفكرة الأساسية نقطة انطلاق تفسيره لتشكل الهوية الإنسانية. وقد انساق لذلك عبر فكرة التعميم المطرد لـ «الأنا» (المنفعلة) إبّان فترة النضج الاجتماعي لدى الولد: إذا كانت آلية تطور الشخصية تقوم بالنسبة للذات على

---

1 Mead, «Die soziale Identität», in: *Gesammelte Aufsätze*، الجزء الأول ص 241 تابع. (هنا ص 246)

تعلم فهم النفس انطلاقًا من المنظر المعياري لدى نظيره، حينها على الإطار المرجعي لصورته العملية لنفسه أن يتوسع بقدر ما تتوسع دائرة شركائه في التفاعل. في محاضرته عن علم النفس الاجتماعي والتي وصلت إلينا حاملة عناوين، «الروح الهوية والمجتمع»[1]، يوضح ميد هذا التطور العام مستعينًا بمرحلتين من مراحل اللعب الطفولي: في مرحلة اللعب (play)، مرحلة اللعب الحر للدور، يتواصل الطفل مع نفسه مقلّدًا سلوك شريك فعلي، يبدي لاحقًا تجاهه ردة فعل بطريقة تكاملية من خلال أفعاله الخاصة. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة (game) (مباراة) من اللعب التنافسي المنظم، وهي مرحلة التنافس المنظم، ما يلزم الولد أن يتمثَّل وفي آن واحد انتظارات كل المشاركين الآخرين حتى يتسنَّى له أن يدرك الدور الخاص الذي عليه اتخاذه وسط شبكة الأفعال المنظمة للعب. والفارق بين المرحلتين يُقاس بدرجة عمومية الانتظارات المعيارية التي على الولد توقُّعها في نفسه. في الحالة الأولى يتعلق الأمر بالنموذج السلوكي العيني لشخص يبني علاقة اجتماعية، أما في الحالة الثانية، فإنَّ نماذج السلوك الاجتماعي المعمَّمة لجماعة بكاملها هي ما يجب دمجُها في العمل الفردي باعتبارها هيئة رقابة قائمة على انتظارات معيارية. والانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية في اللعب هو انتقال يتعيَّن بدمج معايير الفعل الاجتماعية لدى آخر عام في الصورة العملية التي يكوّنها الولد، وبقدر ما يتقدم في السن، عن نفسه: «إن الفارق الأساسي بين اللعب الحر والمنافسة (أو المباراة)

---

1 مرجع مذكور، Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft.*

هو أنه على الولد في المباراة أن يدمج مواقف كل المشاركين الآخرين في ذاته. وهذه المواقف التي ينقلها اللاعب ستُنظَّم لاحقًا لتشكل وحدة معينة تراقب بدورها ردة فعل الفرد. تناولنا هنا مثال لاعب كرة السلة. إنَّ كل فعل من أفعاله هو فعل يتحدد بحسب تخميناته لأفعال اللاعبين الآخرين. فأفعاله وحركاته تخضع لرقابة واقعة كونه هو أيضًا واحدًا من أعضاء الفريق، أقله من حيث أن مواقفهم تؤثّر أيضًا بموقفه الخاص. هكذا نحن هنا إزاء «آخر» هو كناية عن نظام مواقف كل الأشخاص الذين يلتزمون السيرورة نفسها»[1].

استطاع ميد أن يستقي من مادة المشاهدات العينية التي يقدّمها تطور سلوك اللعب عند الأطفال فكرة آلية التطور التي يفترَض أنها الأساس في عملية التكون الاجتماعي على العموم. والرابط المفهومي بين هذين المستويين من التفسير هو ما تقدمه، بحسب ميد، مقولة «الغير القابل للتعميم»: فكما يتيح الانتقال إلى المباراة والمنافسة للولد القدرة على توجيه سلوكه تبعًا لقاعدة يبنيها من خلال توليفه لمنظورات اللاعبين المختلفين، كذلك تُبنى سيرورة التنشئة الاجتماعية عامة بشكل استدخال معايير العمل الناجمة عن تعميم انتظارات عمل أفراد المجتمع. والذات من خلال تعلمها كيفية تعميم الانتظارات المعيارية لعددٍ متنامٍ من الشركاء إلى حد إقامتها ضمن معايير عمل اجتماعية، تكتسب القدرة المجرَّدة في المشاركة، في علاقات التفاعل مع المحيط بالتناسق مع القواعد التي تنظمه.

1 المرجع السابق ص 196.

ذلك أنَّ هذه المعايير المستدخلة هي ما يشير إليها وفي آن واحد ما هي الانتظارات التي يجب عليها التوجه بها بطريقة مشروعة إلى أعضاء المجموعة الآخرين. وما هي الإلزامات التي يتوجَّب عليها أيضًا الالتزام بها تجاههم. إنَّ العودة إلى السؤال، كيف تتغير هذه «الأنا» (المنفعلة) في سيرورة النضج الاجتماعي تعني أنَّ على الفرد أن يتعلم كيف يكون نفسه من وجهة نظر الآخر المعمم باعتباره فردًا في مجتمع منظَّم تبعًا لتقسيم العمل: «يشكل هذا الاستحضار نشاطات عامة من كلية اجتماعية ما، أو من مجتمع منظَّم إلى حقل تجربة أي فرد مُلتزِم أو متواجد ضمن هذا الكل، القاعدة الأساسية، والشرط الضروري للتطور الكلي للذات. ولا بدَّ من تحميله، تجاه أنشطة وعلاقات التعامل مع العصبة الاجتماعية المنظمة التي تنتمي إليها، المواقف التي هي مواقف العصبة، بقدر ما يقوم بذلك فقط يستطيع أن يطور هوية كلية أو أن يكتسب الهوية التي طوّرها»[1].

وإذا كان على الذات وإذ تعلمت اكتساب معايير العمل الاجتماعية من «الغير المعمَّم» أن تكتسب هوية عضو مقبول في جماعته، حينها يصبح لتطبيق مفهوم «الاعتراف» على هذه العلاقة التذاوتية كامل معناه: فبقدر ما يعترف المراهق بشركائه في التفاعل باستدخاله مواقفهم المعيارية، يستطيع أن يتعرَّف إلى نفسه معترَفًا به كعضو في نسقهم الاجتماعي الخاص بالتضامن. وقد اقترح ميد نفسه الحديث هنا عن علاقة اعتراف متبادل: «إنَّ ما يتم الاعتراف به في هذه الجماعة ليس إلاّ الهوية القادرة على إثبات

1 المرجع السابق ص 197.

نفسها في الجماعة وذلك بقدر ما تعترف بالآخرين»[1]. إلاّ أنَّ أقوال ميد لا تُظهِر التقارب مع مشروع هيجل من حيث الاستعادة لمفهوم «الاعتراف» وحسب. بالنسبة لكليهما يستطيع الفرد حين يتعلّم كيف يدرك نفسه من وجهة نظر الآخر المعمِّم أن يفهم نفسه بوصفه شخصًا قانونيًّا. فالمراهق إذ يتقبل المعايير الاجتماعية التي تنظِّم نسق التضامن لا يكتشف فقط الإلزامات التي يجب مراعاتها تجاه أفراد المجتمع الآخرين وحسب، بل هو يعرف أيضًا الحقوق التي يتمتع بها، ولهذا بإمكانه أن ينتظر منهم وبشكل مشروع احترام بعض متطلباته. فالقوانين هي وبشكل من الأشكال اشتراطات فردية أنا أكيد بأنها ستلبَّى من قبل الآخر المعمِّم. وفي نهاية الأمر وقياسًا على ضمانة هذه الحقوق يحكم على الذات ما إذا كانت تعتبر نفسها عضوًا كاملاً في جماعتها؛ لذلك تكتسب هذه القوانين أهمية خاصّة في سيرورة تشكل الأنا العملية: «إذا أراد أحدهم الدفاع عن ملكيته في جماعة ما، فمن الأهمية بمكان أن يكون جزءًا من هذه الجماعة، إذ أنه بقدر ما يتقبل موقف الآخرين بقدر ما يضمن الاعتراف بحقوقه الخاصة... وهذا ما يعطي الفرد موقعًا، ويجعله يبلغ كرامة اعتباره عضوًا في الجماعة»[2].

ليس صدفة أن يتحدَّث ميد في هذا الموقع عن «الكرامة» التي تكتسبها الذات بعد أن تشعر بضمان حقوقها إذ تجد نفسها وقد تمَّ الاعتراف بها كعضو في الجماعة؛ حيث إنَّ هذا التعبير يفترِض أنَّ

---

1 المرجع السابق ص 240.

2 المرجع السابق 242 تابع. حول تصور ميد لنظرية الاعتراف القانوني. راجع أيضًا George Herbert Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago 1972، 21 تابع

تجربة الاعتراف قد توافقت بنيويًّا مع نمط معيّن من العلاقة العملية مع عين الذات، حيث يتيقن الفرد من القيمة الاجتماعية لهويته. إنّ المفهوم العام الذي اختاره ميد ليعبِّر به عن الوعي الذي يكتسبه المرء بقيمته الخاصة هو مفهوم «احترام الذات»؛ وبه يشير إلى الموقف الإيجابي الذي بإمكان الفرد تبنِّيه تجاه نفسه حين يعترف به من قبل أعضاء جماعته بوصفه شخصًا من نوع معيّن. واحترام الذات هذا قد يكبر أو يصغر تبعًا لدرجة فردنة الصفات او القدرات التي تجد الذات عبرها نفسها وقد حصلت على تأكيد شركائها في التفاعل. تشكل «الحقوق» التي من خلالها يرى كلٌّ نفسه معترفًا به من خلال صفات يتشارك بها بالضرورة مع كل أعضاء جماعته، تشكل بنظر ميد قاعدة صلبة دون شك، لكنها عامة جدًّا، في تحديد احترام الذات: «من الضرورة بمكان أن نعود إلى وعينا الداخلي وأن نكشف عمّا نستند إليه لنؤسِّس احترام الذات الذي نقول به. مما لا شك فيه أنَّ ثمَّة أسس عميقة وصلبة. فالمرء حين يفي بوعده، ويقوم بواجباته فذلك يؤمن له أسس قواعد احترامه للذات. إلاّ أنَّ هذه سمات يمكن أن تُنسب إلى غالبية أعضاء جماعتنا. قد لا نقوم أحيانًا بما يطلب منا لكننا وبشكل عام نحترم كلمتنا. إننا ننتمي إلى جماعة، ولاحترامنا لأنفسنا علاقة بقدرتنا على اعتبار أنفسنا مواطنين واعين لذواتهم»[1].

حتى هذه النقطة، بالإمكان فهم الحل الذي عرضه ميد في

---

1 المرجع السابق 448 تابع. هنا قمت بإصلاح الترجمة إلى الألمانية، بخصوص كلمة احترام الذات.

إعادة تكوين التشكُّل العملي للهوية الفردية بوصفها نسخة نفسية - اجتماعية عن نظرية الاعتراف كما تصورها هيجل الشاب. صحيح أننا لا نجد في «الروح، والهويَّة والمجتمع» أي إشارة إلى مثل هذه الرتبة من الاعتراف المتبادل مما يمكن مقارنته مع ما حاول هيجل بذل جهده في إبراز معالمها في تصوّره الرومانسي لـ «الحب». وربما كان ذلك السبب الذي جعل تحليلات ميد بعيدة عن مقاربة هذا الشكل الأولي كليًّا من احترام الذات والذي إليه توصَّل الفرد بعد أن وثق بقدراته الشعورية[1]. وبالإشارة إلى علاقة الاعتراف التي أدخلها هيجل مستخدمًا مفهومًا أعلى هو مفهوم «القانون» باعتباره المستوى الثاني من ترسيمه للتطور، فإنَّ فكرة «الآخر المعمم» لا تمثّل تكملة نظرية وحسب، بل تعميقًا نظريًّا أيضًا: أن يعترف الواحد بالآخر بوصفه شخصًا قانونيًّا، فذلك يعني أنَّ كلاً من الذاتين قد أدخل في عمله الخاص، وعلى سبيل الرقابة، هذه الإرادة الجماعية التي تتجسد في المعايير التذاوتية المعترَف بها في مجتمعاتهم. وباستعادة المنظورات المعيارية لـ «الآخر المعمم» يعرف الشركاء ما هي الإلزامات التي عليهم مراعاتها واحترامها تجاه الآخر. وبالمقابل، بإمكانهم إذًا التفاهم فيما بينهم باعتبارهم حملة متطلبات فردية على نظرائهم تحقيقها. إنَّ التجربة التي تتمثّل بالاعتراف بالآخر بوصفه شخصًا قانونيًّا من قبل أعضاء المجتمع تعني بالنسبة إلى الذات الفردية القدرة على أن يتخذ هذا موقفًا إيجابيًّا تجاه ذاته. إذ أنَّ

1 إذ كنت قد فهمت جيدًا المقصود بهذا الموقع، فأنا الفت النظر إلى ملاحظة ارنست توغنهات Ernst Tugendhat حول نظرية الاعتراف لدى ميد. راجع كتابه *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*، مرجع مذكور ص 275.

الآخرين، حين يعرفون أنَّ عليهم احترام حقوقه، فهم في المقابل يعطونه سمات الفاعل المسؤول أخلاقيًّا. ولكن وبما أنَّ الذات ولأنها تتقاسم بالضرورة مع كل المواطنين الآخرين السِّمات المرتبطة بهذه الوضعية، فهي لا تعود قادرة آنذاك على الاستناد إيجابًا إلى الصّفات التي تتمايز فيها عن شركائها في التفاعل؛ لا بدَّ حينها من اعتراف متبادَل يثبت كل فرد لا بوصفه عضوًا في جماعته، بل أيضًا بوصفه ذاتًا صاحبةَ تاريخٍ فردي. يتفق ميد أيضًا مع هيجل حين يعتبر أنَّ علاقة الاعتراف القانونية تظل علاقة غير كاملة، وذلك بقدر عجزها عن التعبير إيجابًا عن الفوارق الفردية بين المواطنين في جماعة ما.

يتجاوز ميد هذا الإطار المشترك مع هيجل بمجرَّد أن يدمج القدرة الخلاّقة لـ «الأنا» في عملية تشكل الهوية الفردية. وهو بذلك يقوم بتوسيع أطروحته التي تقوم، مقارنة بالبرنامج الهيجلي على ربط حركة الاعتراف لاحقًا بالقوة النفسية التي تجعل فهم ديناميتها الداخلية ممكنًا. حتى الآن لم ينظر ميد إلى تطور العلاقة العملية مع النفس إلاّ من زاوية التحولات التي تحصل في «أنا» الذات الفردية، حين تدخل هذه، إبّان مرحلة نموها في علاقة مع دائرة من الشركاء تتَّسع باطراد. وهو بالمقابل، قد أقصى مؤقتًا من إطار تحليله «الأنا» (الفاعل) و[هذه الأنا] هي مصدر ردّات الفعل العفوية التي يصعب إدراكها بوصفها ردّات فعل عبر مقاربة معرفية. إلاّ أنه لا يمكننا أن نفسِّر كليًّا ما يحدث في سيرورة تشكل الذات الأخلاقية إن لم نأخذ بالحسبان أيضًا، وفيما يتجاوز الرقابة المعيارية للسلوك، التحولات

الفعَّالة التي بواسطتها نواجه عادة ويوميًّا الالتزامات الاجتماعية: «مقابل «الأنـا» (المنفعلة) نجد «الأنـا» (الفاعلة). والإنسان ليس له حقوقه وحسب بل عليه واجبات؛ إنه ليس مواطنًا، عضوًا في الجماعة وحسب، بل هو إنسان يتفاعل مع الجماعة، وبتفاعله هذا يقوم بتطويرها، كما رأينا في التحادث بالحركة. هذه «الأنـا» هي ردّة فعل الفرد تجاه موقف الجماعة كما تظهر في تجربته الخاصة، وهذا الموقف المنظم يتطوّر بدوره من خلال ردة فعل الفرد»[1]. إنَّ للعفوية العملية التي تطبع أفعالنا اليومية أصلها في إجراءات «أنا» تشكّل، كما في حالة العلاقة المعرفية مع ذات النفس، قوة لا واعية تقابل «الأنا» (المنفعلة). ففي حين تأوي هذه المعايير الاجتماعية التي بواسطتها تراقب الذات سلوكها بما ينسجم مع الانتظارات الاجتماعية، تجمع الأولى (الأنا الفاعلة ich) كل الدوافع العميقة التي تترجمها ردود فعلها العفوية إلى تحديات اجتماعية. إلاّ أنَّ الـ «الأنا» التي تتدخل في تشكيل الهوية العملية ليست سوى «أنا» معرفة الـذات، والتي يمكن فهمها مباشرة بما هي كذلك. فنحن لا نستطيع أن نعرف، فيما يحدّدنا في أفعالنا العفوية، إلاّ ما يبدو تحولاً بالمقارنة مع صور السلوك القائم معياريًّا. ثمة أسباب وجيهة تجعل مفهوم «الأنـا»، كما يظهر في «الـروح والهوية والمجتمع» يحتفظ بشيء من الغموض وعدم الدقة. فهو مفهوم يميّز التجربة المفاجئة لاحتقان دوافع داخلية لا يمكن تحديد ما إذا كانت ناتجة عن الطبيعة الغريزيَّة وما قبل الاجتماعية، أو عن المخيلة الخلاقة أو

1 ميد *Geist, Identität und Gesellschaft*، مرجع مذكور 240 تابع.

حساسيَّة النفس الأخلاقية. فبهذا المفهوم يعتمد ميد، كما أعلن هو ذلك مستندًا إلى وليم جيمس William James، لفت الانتباه إلى خزّان طاقات نفسية تمنح كل ذات بعدد كبير من الهويات الممكنة غير المُستثمَرة: «إنَّ إمكانيات طبيعتنا، هذه الطاقات التي أشار إليها وليم جيمس بكل طيبة خاطر، ليست إلاّ إمكانيات هوية تقع فيما يتعدَّى تجربتنا المباشرة. ونحن لا نعرف على وجه الضبط ماهيَّة هذه الإمكانيات. فهي، بمعنى ما، مضامين التجربة الأكثر إغراء التي بإمكاننا تأملها، – وذلك بقدر ما نستطيع الإحاطة بها»[1].

لو اعتبرنا هذه القوة الخلاقة لردّة فعل «الأنا» (الفاعلة) بوصفها النّد النفسي لـ («الأنا» المنفعلة) لبدا على الفور أنَّ تشكيل الهوية الأخلاقية لا يمكن أن تلخص بمجرَّد استدخال منظور «الغير المعمم»؛ بل على العكس، ستجد الذات نفهسا وقد استشعرت على الدوام الإملاءات التي يصعب مصالحتها مع المعايير المُعترَف بها تذاوتيًا في محيطها الاجتماعي، ما يوجب على الذات التشكك «بأناه» (المنفعلة). يشكل هذا الاحتكاك الداخلي بين أنا فاعلة وأنا منفعلة تجسيدًا للأزمة التي يجب أن تُفسَّر، كما يرى ميد التطور الأخلاقي سواءً بالنسبة لأفراد أو بالنسبة إلى المجتمعات: فالأنا (المنفعلة) تجسِّد من خلال تمثيلها للجماعة المعايير المتعارف عليها، والتي على الذات أن تحاول باستمرار أن تطلقها، وذلك بهدف تمكين إعطاء دافعية «أناه» (الفاعلة) وخاصيتها الإبداعية تعبيرًا اجتماعيًّا. يدخل ميد على العلاقة العملية مع النفس توترًا بين

1 المرجع السابق ص 248.

الإرادة العامة المستدخلة ومتطلبات الفردنة، وهو توتر لا بدّ له أن يصل إلى أزمة أخلاقية بين الذات ومحيطها الاجتماعي؛ ولجعل متطلّبات الذات الداخلية مجسدة في أفعال، من الضرورة بمكان مبدئيًّا من العمل بالتوافق مع كافة أعضاء المجتمع الآخرين، ذلك أنّ الإرادة المشتركة هي التي، وعبر شكل معيار مستدخل، تقوم برقابة أفعال الذات. إنَّ وجود «الأنا» (المنفعلة، هو ما يلزم الذات ولمصلحة «أنا» ها الفاعلة) للقيام بجهد من أجل إدخال أشكال جديدة من الاعتراف الاجتماعي.

يوضح ميد أولاً بنية هذه الإلزامات الأخلاقية باللجوء إلى أمثلة تستدعي إدخال مطالب داخلية يفترض إشباعها توسيعًا للحقوق الفردية. تتأسس نقطة الانطلاق هذه على تمييز مضمَر، لا نعرف للوهلة الاولى ما إذا كانت تستند إلى درجات متتالية أو إلى أبعاد مختلفة من سيرورة تشكّل الهوية الفردية. من وجهة نظر خارجية تختلف إلزامات «الأنا» (الفاعلة) فيما بينها، وذلك بفعل إمكانية أن تجد خلاصها إمَّا في مجال الاستقلالية الذاتية الفردية، أو في مجال التحقُّق الذاتي الشخصي.

يتعلق الأمر في الحالة الأولى بـ «الحرية فيما يتعلق بالقوانين»، وفي الحالة الثانية بـ «تحقق الهوية». والتمييز هذا بوصفه كذلك لا يهمنا في هذه اللحظة، بل ما يهمنا فقط هو كون تفسير ميد قد انطلق من أولى هاتَين المقولتين من متطلّبات «الأنا»؛ إذ جعل نصب عينيه المواقف التي تشعر فيها الذات في داخلها بنوازع سلوك تمنعها معايير المحيط الاجتماعي الصَّلبة من تحقيقها. تتميّز هذه الحالات

بأمرٍ خاص مُشترَك، بنظر ميد، وهو أنَّها لا تتيح للفرد المعني أن يحلَّ أزمته الأخلاقية إلاّ بإجراء أمثلة: إذ عليه، إذ أراد أن يحقق مطالب «أناه»، أن يفترض وجود جماعة يمكنه فيها الزعم بإمكانية تحقيق رغبته. أما سبب هذه الضرورة فيكمن في كون الشك بالمعايير التذاوتية يعني أيضًا خسارة المحاور الداخلي الذي بإمكان الذات حتى الآن أن تبرِّر أفعالها أمامه؛ وبالتالي على «الآخر المعمم» التابع للجماعة الموجودة بالفعل أن يخلي المكان إذًا لصالح مجتمع مستقبلي، حيث يُعتقد أنَّ المتطلبات الفردية ستجد فيه قبولاً أكثر رحابة. وبالتالي، فإنَّ البحث في تأمين حرية عمل أكبر على المستوى العملي، يفترض مسبقًا اعترافًا أوسع بحقوق الفرد: «نزعم التحرُّر من التقاليد، ومن القوانين القائمة. إلاّ أنَّ مثل هذا الوضع ليس ممكنًا إلاّ حين يدعو أحد أعضاء جماعة محدودة التوجُّه لجماعة أخرى أكثر اتساعًا، أي إلى جماعة تضمن حقوقًا أوسع نطاقًا. بذلك يتم التحول من تقاليد ثابتة لم تعد تعني شيئًا لجماعة يفترض أن تكون الحقوق مُعترفًا بها من قبل الرأي العام، ليصار بعد ذلك للدعوة لقواعد أخرى مع افتراض وجود جماعة من أفراد آخرين منظَّمين يستجيبون لهذه الدعوة - حتى لو كانت هذه دعوة موجهة إلى الخلف»[1].

لن تكون الذات قادرة على «تأكيد» ذاتها، كما يقول ميد، أي لن تكون قادرة على الدفاع عن متطلّبات «أناها» تجاه محيطها الاجتماعي، إلاّ إذا فصلت نفسها عن منظور الإرادة العامة كما هي قائمة حولها، لتتحوَّل إلى إطار جماعة قانونية أكثر اتساعًا؟ و«الأنا»

1 المرجع السابق 243.

المثالي الذي تقيمها بذلك الذات داخلها تؤمن لها، رغم القطيعة الأخلاقية مع الجماعة الموجودة، الاعتراف التذاوتي الذي لا تستطيع بدونه الحفاظ على هوية شخصية. إلاّ أنَّ نزوق الـ «أنا» الذي يصعب إيقافه عامل أمثلة معياري يتدخَّل في كل ممارسة اجتماعية. والذوات، إذ تدافع عن متطلباتها العفوية، فهي لا تستطيع الامتناع عن السَّعي لتأكيد جماعة افتراضية تؤمّن لها حريات أكبر مما يؤمن نسق الاعتراف القائم. ومن هذا الكم من التحولات الأخلاقية، الذي يغطي سيرورة الحياة الاجتماعية إن صحَّ القول بشبكة من المثالات المعيارية، تنتج، كما يقول ميد، الحركة التي تؤمن تطوّر المجتمع: «بهذه الطريقة يتابع المجتمع تكامله، بالتفاعلات الشبيهة بتلك التي يفكر بها الإنسان مليًّا حتى النهاية. إننا نغيِّر على الدوام وفي بعض الظروف نسقنا الاجتماعي، ونحن أقدر ما نكون على فعل ذلك بذكاء، فقط لأننا الأقدر على التفكير»[1].

تنطوي هذه الاطروحة على المفتاح النظري لتصوُّر عن التطور الاجتماعي يؤمِّن، وبطريقة غير منتظرة، قاعدة قوامها علم النفس الاجتماعي لفكرة هيجل حول «الصراع من أجل الاعتراف». إذ أنَّ ميد، وإذ يجعل أساس تعدُّد التحولات الأخلاقية قائمًا على قوّة تاريخية وحيدة، فهو بذلك يقيم رابطًا نسقيًّا بين ضغط «الأنا» الفردي المتواصل وسيرورة الحياة الاجتماعية. ففي كل مرحلة تاريخية تتجمَّع الخروقات الفردية الهادفة لتوسيع علاقات الاعتراف، في نسق جديد من المتطلبات المعيارية، ثم إن تتابع هذه النسق

1 المرجع السابق 211.

سيدفع باستمرار التطوّر الاجتماعي بمجمله باتجاه فردنة متنامية. حتى بعد قيامِ إصلاحات اجتماعية فعلية، فإنَّ الذوات تظلُّ عاجزة عن الدفاع عن مستلزمات «أنا»، إلاّ إذا افترضوا مجددًا قيام جماعة ستمنحهم مساحات حرية أكثر اتساعًا؛ وهذا ما يُتيح قيام سلسلة تاريخية من مثالات معيارية تؤشّر في اتجاه نمو الاستقلالية الذاتية الشخصية. بضغط من ترسيمة التطوُّر هذه المشار إليها بنوع من التوقع الجماعي، تتبع سيرورة المدنية، كما يقول ميد، نزعة إلى «تحرُّر الفردية». «إنَّ واحدًا من الفروقات بين مجتمع إنساني بدائي والمجتمع المتمدِّن يتمثّل بما يلي: في المجتمع الأول تكون الهوية الفردية أكثر تحددًا في فكرها وسلوكها بنموذج النشاط الاجتماعي العام المنظم الذي تحقّقه الجماعة الاجتماعية الخاصة التي تنتمي إليها. بعبارات أخرى لا يترك المجتمع الإنساني البدائي مزيدًا من المساحة للهوية الفردية - أي للفكر وللسلوك الأصليَّين، الخلاقين والخاصَّين بالفرد الذي ينتمي لهذا المجتمع. وبالفعل فإنَّ لتطوّر المجتمع المتمدّن انطلاقًا من المجتمع البدائي علاقة قوية بالتحرُّر الاجتماعي المطّرد للفرد ولسلوكه، بل أنه نتيجة هذا التحرُّر، وأيضًا نتيجة تحولات وتطورات السيرورة الاجتماعية الإنسانية، بل هذه مجتمعة هي التي جعلت التحرُّر ممكنًا»[1].

كما هو الأمر بالنسبة إلى هيجل بشأن تكون «الإرادة المشتركة»، اعتبر ميد أيضًا أنَّ التطور الأخلاقي للمجتمعات هو بمثابة سيرورة توسُّع متنامٍ لمضامين الاعتراف القانوني؛ وقد توافق

1 المرجع السابق 265.

المفكران على القول بأنّ قوة الفردية قد نتجت تاريخيًّا بالتحرّر عن طريق تنامي مساحات الحريات المضمونة قانونيًّا. إلا أنه بالنسبة إلى ميد، كما إلى هيجل فإنّ حركة التغيرات هذه تتغذّى من صراع تحاول الذوات فيه باستمرار توسيع مدى الحقوق المكفولة لهم تذاوتيًّا، وهي بذلك تحاول رفع درجة استقلالها الفردي؛ وهكذا تكتمل بالنسبة لكليهما حركة تحرُّر الفردية التاريخية باتخاذها شكل صراع طويل من أجل الاعتراف. إلاّ أنّ ميد، وخلافًا لهيجل كان أقدر على تقديم تفسير لسيرورة التطوُّر كما وصفها، إذ ربطها بجملة من الدوافع الفردية. إنّ القوى التي تدفع باستمرار «حركة الاعتراف» ليست إلاّ تلك الطبقات غير الخاضعة لرقابة «الأنا»، والتي لا يمكن أن تظهر بحرية إلاّ حين تجد قبولاً من جانب «الآخر المعمم».

ولكون الذوات الخاضعة لضغط «أنا»ها، ملزمة باستمرار لتوسيع المعايير المتجسِّدة في «الآخر المعمم» فهي ذوات خاضعة بشكل ما للضرورة النفسية التي تدفعها لصالح توسيع علاقات الاعتراف القانونية. فالمُمارسة الاجتماعية النابعة من جهد جماعي بهدف «إغناء الجماعة» هي التي، وبحسب علم النفس الاجتماعي لدى ميد، تحمل اسم «الصراع من أجل الاعتراف».

أما أنّ ميد نفسه لم يتردّدَ باستقاء نتائج سوسيولوجية من هذا النمط من مقدماته، فذلك ما تظهره لنا المقاطع من نصوصه التي تحدث فيها عن انقلابات اجتماعية حدثت في الماضي. وهو غالبًا ما يستند في أمثلته إلى مواقف تاريخية حيث تكتسب الرؤية الموسَّعة للجماعة الإجتماعية قيمة معيارية وتعطي الحركات الاجتماعية نواة

عاطفية: يجد «الصراع من أجل الاعتراف» مصدره في الأفكار الأخلاقية التي استطاعت بواسطتها شخصيات كاريزماتية توسيع نطاق «الآخر» المصمم لمحيطها الاجتماعي بطرية تتناسب مع انتظارات معاصريهم الحدسية؛ فما أن يتسنَّى لمثل هذه التحديدات الفكرية أن تفرض نفسها على وعي جماعات أكبر، حتى تطلق صراعًا من أجل الاعتراف بحقوق جديدة وتجعل النظام المؤسَّساتي القائم يوضع تشكيك. وحتى يضفي ميد على أطروحته طابعًا تاريخيًّا، يُشير بانتظام إلى العمل الثوري الذي ينسب إلى السيّد المسيح: إنَّ الرجال الكبار، أيًّا كان وضعهم داخل الجماعة، هم من جعل من جماعتهم جماعة مختلفة. لقد وسَّعوا الجماعة وأغنوها. فالشخصيات الدينية العظمى في التاريخ قد وسعوا الامتداد الممكن لجماعتهم إلى ما لا حدَّ له، وذلك بفعل الانتماء نفسه لها، فالمسيح بالأمثلة التي ضربها عن القريب قد عمّم فكرة الجماعة بوصفها عائلة. حتى أنَّ الإنسان الذي يظل خارج الجماعة يخسر تجاهها بعد الآن هذه الصفة العائلية المعمّمة. وهكذا سيجعل الفرد من الذين يرتبط بهم أعضاء في جماعته، في جماعة «الدين العالمي»[1].

يظهر هذا المثل دون شك أنَّ ميد قد ربط بين مسارين مختلفين فكرة توسيع يتم بواسطة الصراعات الاجتماعية ويطال علاقات الاعتراف القانونية. ويحيط هذا التصوُّر بنظره، من جهة اولى، السيرورة التي يكسب بواسطتها كلُّ عضو في الجماعة استقلالية ذاتية شخصية من خلال توسيع مدى الحقوق التي تُعطى له؛

1 المرجع السابق 260 تابع.

فالجماعة «توسع» نفسها هنا بالمعنى المادّي لنموٍّ مساحات الحرية الفردية. إلاّ أنَّ التصوُّر هذا نفسه يشير أيضًا ومن جهة ثانية إلى السيرورة التي تجد من خلالها الحقوق الموجودة في جماعة ما وقد طالت دائرة من أشخاص يزداد عددهم باستمرار. في هذه الحالة، والمشار إليها بالمثل الذي قدمنا أعلاه، تتوسَّع الجماعة بالمعنى الاجتماعي، حيث نجد عددًا يكبر - باستمرار من الذوات التي تجد أنفسها وقد اندمجت فيها بفعل الاعتراف بمتطلباتها القانونية. ولا يميّز ميد بوضوح كافٍ بين عمومية المعايير الاجتماعية وامتداد الحريات الفردية، وبالتالي فإنَّ تصوره للعلاقات القانونية، والذي سعى، شأن هيجل لإدراجه في منظور نظرية الاعتراف لا يصبح قابلاً للاستخدام إلاّ بشكل محدود جدًّا.

إلاّ أنَّ هيجل وفي كتاباته المبكرة لم يقم، وخلافًا لميد، بطرح الحب درجة أولى من درجات الاعتراف الأمر الذي يهيّء للعلاقة القانونية، بل هو استقى من هذه العلاقة علاقة اعتراف جديدة على الخصوصية الفردية للذات أن تجد تأكيدًا لها فيها. وهذه العلاقة المفترضة تجد ندًّا لها في علم النفس الاجتماعي لدى ميد، خاصة حين يأخذ ميد بالاعتبار طبقة جديدة من متطلبات «الأنا» (الفاعلة)، والتي يسعى لتمييزها جذريًّا عن نمط المتطلبات التي تمّ التطرُّق لها إلى الآن. يتعلق الأمر، كما رأينا، بنزوات «الأنا» والتي لا يرتبط إشباعها بنمو الاستقلالية الذاتية الشخصية، بل بإمكانيات التحقق الذاتي الفردي. لا يحدّد ميد هنا ما إذا كان يقصد بهذه الطبقة الثانية من المتطلَّبات وصفَ بعدٍ عامٍ أو مرحلة خاصة

بالتشكل العملي للهوية؛ وبكل الأحوال يبدو أنَّ ميد قد افترض أن مثل هذه المتطلبات لا تُطرَح بشكل منعزل إلاّ حين تستطيع الذات، وبطريقة أولية، أن تتعرَّف إلى نفسها بوصفها عضوًا في جماعة: «إلاّ أنَّ ذلك لا يكفينا، إذ نحن نرغب أن نتعرف إلى ذواتنا باختلافاتها مع آخرين. أنَّ لنا بالطبع وضعنا الخاص، الاقتصادي والاجتماعي التي يُتيح لنا هذا التمايز... إننا نستطيع أن نستند إلى الطرق في الحديث، وطرق ارتداء الملابس، والقدرة الكبيرة على التذكر، أو إلى هذه الصفة أو تلك، إلاّ أننا نؤشر باستمرار على صفة نبدو من خلالها أعلى من أناس آخرين»[1].

يعزو ميد إلى الناس دوافع غريزية تميّزهم عن كل شركائهم في عملية التفاعل، ما يعطيهم وعيًا بفرادتهم؛ ولأنَّ لإشباع دوافع من هذا النوع علاقة بشروطٍ أخرى تتجاوز مجرّد توسيع علاقات الاعتراف القانوني، فإنَّ ميد يجعلها ضمن طبقة خاصة من متطلبات «الأنا» (الفاعل). إلاّ أنَّ لهذا التعطُّش لإشباع الاستقلال الذاتي، وكما يوضح ميد على الفور، علاقة بشكل خاص من الاعتراف» «لأنَّ هويتنا هوية اجتماعية، فهي هوية تتحقق بعلاقتها مع آخر. فعلى الآخرين الاعتراف بأنَّ لهذه الهوية القيم نفسها التي نأمل أن تكون له»[2].

يعتبر ميد التحقق الذاتي سيرورة تسمح للذات أن تنمِّي قدرات وسمات تحولها تعتبر تبعًا لردود فعل الشركاء أنها صاحبة قيمة

1 المرجع السابق 249.

2 المرجع السابق 248.

خاصة بالنسبة إلى محيطها الاجتماعي. إنَّ نمطُ الاعتراف الذي يتعلّق بمثل هذه الذات لا يمكن إلاّ أنَّ يكون من ذلك الصنف الذي تواجهه الذات بصفتها حاملة لحقوق ولواجبات منتظمة: ذلك أنَّ الصفات التي يعترف بها بوصفها شخصية قانونية هي بالضبط الصفات التي تتقاسمها مع سائر أعضاء الجماعة. إنَّ «الأنا» المتحقِّقة بالتحقق الذاتي ليست تلك الجهة الخاصة بالرقابة السلوكية التي تكتسبها الذات حين تتعلَّم كيف تجير لحسابها انتظارات دائرة أكثر اتساعًا مكوّنة من شركاء في التفاعل. انطلاقًا من المنظور الذي تتبناه الذات تجاه نفسها باستدخال هذا الجانب الخاص بـ «الآخر المعمم» فهي لا تعود قادرة على فهم ذاتها إلاّ بوصفها شخصًا يتمتَّع، شأن كل أعضاء المجتمع الآخرين، بصفات فاعل مسؤول أخلاقيًّا. إنَّ «أنا» التحقق الذاتي الفردي، تفترض، وخلافًا لذلك، إمكانية أن تفهم ذاتها بوصفها شخصية وحيدة لا يمكن استبدالها. وعلى هذه الصفة الجديدة إذًا أن تمثّل الجهاز الذي تعطي بواسطته الذات لنفسها تأكيدًا أخلاقيًّا، وعلى ضوء نسق قيم الجماعة، تتأكد من الدلالة الاجتماعية الخاصة بقدراتها الفردية.

إذا كان للتحقق الذاتي الفردي علاقة بهذا المعنى لـ «الأنا» (المنفعلة) المعمّم، فإنَّه كان على ميد، في المرحلة القادمة من مراحل تأمله، أن يدرس انبثاق هذه الأنا في الذات بكل العناية التي بذلها سابقًا في تحليله لتشكل «الأنا» الأخلاقي. تتسع دائرة الشركاء الاجتماعيين بقدر ما يتقدَّم الفرد في العمر، كذلك تمرُّ مرحلة التحقق الذاتي الأخلاقي بسيرورة التعميم: إنَّ الحكم القيمي

الذي يتعرّف إليه الطفل أولاً من خلال التوجه العاطفي من قبل الغير، يجب أن يُلزِمه بنوع من الاعتراف يؤمّن للفرد في المسار الحياتي الذي اختاره تأكيدًا تذاوتيًا. وعلى كل ذات، وحتى تتمكن من الوصول إلى «أنا» قادرة على تأمين كفالة أخلاقية لهذا الاعتراف الاجتماعي أن تتعلَّم كيف تعمّم نسق القيم الخاص بكل الشركاء بطريقة تتيح التوصل لفكرة مجرّدة عن التوجيهات الجماعية لدى جماعتها؛ ذلك أنه فقط وفي أفق هذه القيم المتقاسمة تستطيع الذات أن تفهم نفسها بوصفها شخصًا يتميّز عن كل الآخرين، وذلك بالقدر الذي يقدم فيه هذا الشخص لمسار الحياة الاجتماعية إسهامًا معترفًا به كإسهام وحيد. لو أنَّ ميد تابع بالفعل حقل أبحاثه المتميّز لكان مقدرًا له أن يقع بسرعة على المسألة الفلسفية الاجتماعية التي حاول هيجل الشاب حلّها بوضعه مفهومه للحياة الأخلاقية (المناقبية): إذ أنَّ ما حاول هيجل توصيفه باعتباره علاقة اعتراف متبادل أخلاقية ثالثة، بإمكاننا تأويلها انطلاقًا من أعمال ميد بوصفها قضية تتعلق بالمتلقّين المتخيلين الذين على الذات التوجه نحوهم حين لا يشعر أنه معترَف به بما له من صفات متميّزة وسط نظام القيم الذي تستند إليه المبادلات التذاوتية في مجتمعه[1]. ولو أنَّ ميد قد أخذ بالحسبان التوقعات ذات الطابع المثالي التي تعود

---

1 باعتقادي أنه يمكن أن نستقي من ميد رأيًا يخالف الفكرة السائدة اليوم والتي يُعتقد بموجبها أنه قد أخفى عبر نظريته عن المناقبية وبرؤية رومانسية الوظائف المرتبطة بنظرية معيارية حول المجتمع. راجع بهذا الصدد Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1979، ص 93 تابع. أما أفضل دفاع من نظرية هيجل حول الحياة الأخلاقية (المناقبية) فنجدها فيما أعتقد في التحيين الذي اقترحه تايلور Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979، (بشكل خاص الفصلين الثاني والثامن).

إليها الذات في تحققها الذات حين تجد نفسها غير مُعترَف بها، لتصل إلى مفهوم «الآخر المعمم» الأخلاقي، الذي يشغل الوظيفة نفسها التي يشغلها مفهوم المناقبية لدى هيجل: إنّها علاقة الاعتراف المتبادل، وفيها تتعرّف كل ذات على نفسها وقد تثبتت بوصفها شخصًا يتميّز عن كل الآخرين ببعض الصفات أو بعض القدرات.

مع ذلك فإنّ ميد في محاضراته لم يتابع التعمُّق في المسائل التي تثيرها سيرورة التحقق الذاتي الفردي. ففي المقطع الذي خصّصه للبحث في دوافع «الأنا» (الفاعل) التي ترفع الذات في هذا المسار لا نجد إلاّ بعض الملاحظات غير المنسّقة كليًّا حول مختلف الطرق التي يتمظهر بها «الشعور بالتفوق» في الحياة اليومية. ولهذا السبب لم يستطع ميد أن يدرك أنّ مثال «الأنا المعمم» المتوقع في تحقق «الذات» ليس هو بالمثال الذي يتدخل في سيرورة نمو استقلال الذات الشخصي. إنّ المسألة المتعلقة بالشكل الذي يجب أن يأخذه الاعتراف المتبادل، حيث لا يتعلّق الأمر بتقديم ضمانة تذاوتية لحقوق الذوات، بل بتثبيت هؤلاء في خصوصياتهم الفردية، هي مسألة لا تدخل في إطار أفكار ميد. فهو لم يتنازل عن تحفُّظه إلاّ مرة واحدة ليقدم لمحة مختصرة عن العلاقة الاجتماعية التي بدا له أنّ الفرد من خلالها يمكن أن يعترف به في ما له من صفات خاصة. تلفت عبارته، القائمة على نموذج العمل الوظيفي نظرنا بنوع خاص، لا سيما لما تثير من الصعوبات: «إذا تعلق الأمر بتفوُّق فعلي، فذلك يعود لتأسيس التفوق هذا على تحقيق وظائف محدّدة. قد يكون المرء جراحًا جيدًا أو محاميًا جيدًا، وقد يكون المرء فخورًا بهذا

التفوّق المتاح له. حين يقوم الفرد باستخدام تفوّقه وسط الجماعة التي يشكل واحدًا منها، يفقد هذه الأنانية الخاصة لصالح من لا يقوم بعمل آخر سوى التباهي به»[1].

إنَّ الحل الذي وضعه ميد نصب عينيه هو حلٌّ يقوم على ربط التحقق الذاتي الفردي بتجربة العمل النافع اجتماعيًّا: إنَّ الذات التي تحسِن «جيدًا» القيام بالوظيفة الموكَّلة إليها في إطار التقسيم الاجتماعي للعمل تجد من الاعتراف ما يكفي لتكتسب وعيًا بخصوصيتها. استنادًا إلى الشروط التي تتعلق باحترام النفس، نستنتج أنَّ الفرد ليس أهلًا ليحترم نفسه كليًّا إلاّ إذا استطاع أن يماهي، في إطار التقسيم الموضوعي للوظائف، الإسهام الإيجابي الذي يحمله مع إعادة إنتاج الجماعة. من هنا نرى بوضوح أنَّ ميد قد حاول باقتراحه هذا أن يفكَّ ارتباط الفرضيات التذاوتية المسبقة الخاصة بالتحقق الذاتي الفردي من المقدمات القيميَّة الخاصة بهذه الجماعة أو تلك: إنَّ «الآخر المعمم» الذي تحدّد غاياته الأخلاقية سلوكي إذا ما أردت أن أكون أكيدًا أنَّ خياري في الحياة معترفًا به اجتماعيًّا، يجب أن يرفع بوصفه حيّزًا موضوعيًّا صرفًا في قواعد التقسيم الوظيفي للعمل. يضاف هذا النموذج إلى نزعة الفردنة التاريخية، والتي أشار إليها ميد، ولكن على مستوى آخر، حيث أنَّ ميد قد حاول التقليل من تأثير القيم الجماعية على التوجه الذي يختاره الفرد ليحقِّق بواسطته ذاته. فالذوات، ولأنها تعِي خصوصيتها الفردية، يكفيها في ذلك قيامها بشكل جيد بمهامها

1 ميد، *Geist, Identität und Gesellschaft*، ص 252.

الوظيفية، تصبح معفاة من كل ترسيمات التحقُّق الذاتي كما هي مدرجة في المجتمعات التقليدية، كما هو الحال على سبيل المثال بالنسبة لمفهوم الشرف. وعلى العموم تمثّل فكرة ميد جوابًا ما بعد تقليدي على المسألة التي أثارها هيجل حول المناقبية: يجب علينا أن نجد علاقة الاعتراف المتبادل التي بفضلها يمكن للذوات أن تتعرف إلى نفسها مثبتة في صفاتها الخاصة فيما يتعدى المطالب الأخلاقية المشتركة، يجب أن نجدها في نسقٍ شفّاف من أنسقة التقسيم الوظيفي للعمل.

عمليًا، لم يلحظ ميد أنَّ الصعوبات التي حاول على وجه التحديد تحاشيها قد ظهرت من جديد من خلال هذا النموذج. وبالفعل، إذا كان على أعضاء المجتمع التأكد من خصوصيّتهم الفردية وذلك من خلال القيام بالشكل الصحيح بالمهمّات التي تلقى على تبعتهم في إطار تقسيم العمل، فذلك لا يعني أنهم قد أُعفوا من التوجهات الأخلاقية لدى جماعتهم – ذلك أنَّ مفهوم الحياة الجيدة المشترك هو الذي يثبت قيمة مختلف الوظائف الفردية. أنَّ ما يعطي نمط حياة مجتمع ما صفته النوعية الخاصة، ليس المعايير التي بها يتحدّد القيام «الجيد» بالمهام، بل أنَّ هذه الصفة تقوم على مفهوم العمل النافع اجتماعيًا والخاضع لقيم بينذاتية، أي الخاضع لقناعات أخلاقية. لذلك لا يمكن اعتبار التقسيم الوظيفي للعمل نسقًا قيميًا محايدًا يتضمَّن القواعد المضمرة التي بواسطتها يستطيع الفرد أن يحدّد، بطريقة موضوعية إن صحَّ القول، مساهمته الفردية لصالح الجماعة.

انطلق ميد وبحق باعتقاده بأنَّ الذات تستطيع أن تفهم نفسها بوصفها شخصًا وحيدًا ولا يمكن استبداله بمجرّد أن يعترف كل شركائه في التفاعل بأنَّ طريقته الخاصة في تحقيقه لنفسه تعتبر إسهامًا إيجابيًّا بالنسبة إلى الجماعة. إذ أنَّ الفهم العملي الذي يملكه مثل هذا الفاعل لذاته، أي لـ «أناه»، سيجعله قادرًا على المشاركة، لا بالمعايير الأخلاقية وحسب، بل أيضًا بالتوجُّهات الأخلاقية لدى أعضاء المجتمع الآخرين: وطالما أنَّ هذه الذات قادرة على ضوء معايير العمل المشتركة، أن تفهم نفسها بوصفها شخصًا يتمتَّع ببعض الحقوق تجاه كل الذوات الأخرى، كذلك فهي قادرة، وعلى ضوء القيم المشتركة أن تفهم نفسها بوصفها شخصًا يمثّل بالنسبة للآخرين دلالة منفردة. إلاّ أنَّ ميد، ولأسباب يمكن تتبعها بسهولة قد حاول أن يساوي بشكل شبه كامل التوجيهات الأخلاقية لجماعة ما بعد تقليدية مع المتطلّبات العملية للتقسيم الوظيفي للعمل، ما جعله يُشيح النظر عن المسألة الأساسية: يتعلق الأمر بتحديد القناعات الأخلاقية لهذا «الغير المعمم» بطريقة تجعلنا نعتقد أنها تشير من جهة أولى إلى مبادئ إيجابية تُتيح لكل ذات أن تعي إسهامها الخاص في سيرورة الحياة الاجتماعية، إنها تظلُّ من جهة ثانية شكلية إلى حدٍّ ما، ما يجعلها لا تحتوي حقل الإمكانيات الذي يفتحه التاريخ وباطراد أمام التحقق الذاتي الشخصي. تفرض الشروط الأخلاقية والثقافية التي من خلالها تتناتج المجتمعات ما بعد التقليديَّة - الأكثر تقدمًا على طريق الفردنة على ما يقول ميد - تفرض بدورها الحدود المعيارية على القيم وعلى التوجُّهات

الأخلاقية لهذه المجتمعات: ثم أنَّ مفهوم «الحياة الجيدة» الذي يحدّد إلزاميًّا العلاقات التذاوتية والذي أدرج على الحياة الأخلاقية، يجب أن يعني حصرًا، وعلى مستوى مضمونه، أنه يترك لكلّ عضو في الجماعة إمكانية أن يختار بنفسه طريقه الشخصي وذلك في إطار الحقوق المتاحة له. والصعوبة التي لم يبدأ ميد التطرُّق إليها إلاّ ليشيح عنها على الفور، تقوم إذًا على إضفاء «الخير المشترك» على «الغير المعمم» ما يتيح كل الذوات وعي قيمتهم بالنسبة إلى الجماعة، هذا دون أن يمنع ذلك إمكانية تحققهم بطريقة مستقلّة ذاتيًّا. وحده هذا الشكل من الحياة الأخلاقية، وهو شكل مفعم بالديموقراطية إذا جاز القول، هو الذي يفتح الأفق الثقافي وفيه تتمتَّع الذوات بحقول متساوية ما يتيح لها الاعتراف ببعضها بعضًا وبشكل متبادل وبما لها من خصوصية فردية، ويعود ذلك لكون لكلّ واحد منها القدرة على الإسهام وعلى طريقته بإعادة إنتاج هوية الجماعة.

إنَّ اقتراح الحل الذي قدمه ميد بتقديمه نموذجه للتقسيم الوظيفي للعمل هو اقتراح لا يكفي على الصعيد النظري بالمقابل، لمعالجة مسألة الاندماج الأخلاقي للمجتمعات الحديثة؛ فلا يمكننا القول أن الفرد سيجد من خلال تجربة العمل النافع اجتماعيًّا الاعتراف الكلي بما لديه من سمات خاصة، ذلك أنَّ لتعميم الوظائف المحدّدة في إطار تقسيم العمل بحد ذاته، علاقة بالأهداف الشاملة لمجتمع ما. إنَّ مقاربة ميد تمثّل، بالرغم من الاختصار الموضوعي الذي تستند إليه ميّزة تقديمها استرجاعيًّا الصعوبات الذي عرضها أيضًا نموذج الحل الذي اقترحه هيجل، كما تعرضنا لذلك في القسم الأول

من هذه الدراسة. وقد بدا لنا، أنَّ بالنسبة إلى ميد أو إلى هيجل، أن فكرة «الصراع من أجل الاعتراف الفاعلة في المجتمع»، هي فكرة تطمح إلى مستوى عالٍ وفيه على الذوات التعرُّف إلى أنفسهم كـذوات مثبتة تذاوتيًّا بوصفها أشخاصًا أصحاب تاريخ فردي. وفي المكان الذي أدخل فيه ميد، بهدف تصويره هذا الشكل من الاعتراف الأعلى، نموذج التقسيم الوظيفي للعمل، كنا قد صادفنا لدى هيجل الفكرة الأولية حول علاقات التضامن بين الأفـراد. ثم أنَّ تعبير «التضامن» ليس أكثر من إحدى الطرق للإرادة إلى العلاقة التذاوتية التي حاول هيجل تمييزها من خلال مفهوم «الحدس المتبادل» تتمثَّل هذه العلاقة بحد ذاتها بكونها نسقًا يجمع بين نمطين سابقين من الاعتراف، إذ تجمع مع «القانون» النظرة المعرفية للمساواة العالمية ومع «الحب» البعد العاطفي للتعلُّق والعناية. قصد هيجل بمفهومه عن «المناقبية» أو الحياة الأخلاقية، هذا إنْ لم يكن قد انجرَّ لوضع تأويلٍ ذي طبيعة جوهرانية لمشروعه، قصد الإشارة إلى نمط العلاقات الاجتماعية التي تنعقد حين ينحلُّ الحب، بفعل القانون ونظرته المعرفية للعلاقات الإنسانية، ليصبح تضامنًا شاملاً بين أعضاء الجماعة. ولأنَّ كل ذات ستكون من خلال هذا التصوُّر قادرة على احترام الآخر في خصوصيته الفردية، فهي ذات تحظى بشكل الاعتراف المتبادل الأكثر إلحاحًا.

تظهر المقارنة مع اقتراح الحلِّ الذي قدّمه ميد أنَّ مثل هذا التصوّر الشكلي للحياة الأخلاقية لا يشير أبدًا لماذا يتوجَّب على الأفراد أن يشعر أحدهم تجاه الآخر بمشاعر الاحترام والتضامن. فإذا لم

نربط نشاط الذوات بقيَم وأهداف مشتركة، كما حاول ميد القيام بذلك متَّبعًا للنمط الموضوعي القائم على فكرة التقسيم الوظيفي للعمل، فإنَّ مفهوم التضامن سيظل مُفتقِرًا للأساس المحفِّز المستنِد إلى علاقات الخبرة أو التجربة. فحتى أتمكن من نقل اعترافي إلى الآخر الغريب من خلال الشعور بالتعاطف والتضامن مع مسيرة حياته الشخصية، فيجب أولاً أن أكون قد عشت التجربة التي تعلّمني أننا مهدَّدون على صعيد وجودي، بالمخاطر نفسها. وحتى يتم تقدير هذه المخاطر التي تربطنا كليًّا الواحد منا بالآخر، علينا أن نسندَ التمثُّلات التي نبنيها عن الحياة الناجحة في إطار الجماعة. وإلى أي مدى يرتبط الاندماج الاجتماعي للمجتمعات بالعلاقة المعيارية مع فكرة الحياة الجيدة، فذلك هو الآن موضوع النقاش القائم بين الليبرالية و«الجماعاتية». سنعود بشكل غير مباشر لهذا النقاش في آخر الكتاب، ذلك حين نحاول من الأفكار التي وسَّعها كل من ميد وهيجل استخلاص تصوُّر شكلي لمعنى الحياة الأخلاقية (أو المناقبيّة).

الفصل الخامس

نماذج الاعتراف التذاوتي: الحب، القانون، التضامن

إنَّ المادة التي استقيناها من علم النفس الاجتماعي لدى ميد قد أتاحت لنا أن نعطي نظرية هيجل بشأن «الصراع من أجل الاعتراف» منحى «ذي طابع مادي». وبالفعل، إنَّ مقدمات هيجل الشاب العامة، التي ربطت التشكل العملي للهوية الفردية بتجربة الاعتراف التذاوتي، قد عادت لدى ميد مُتخذة شكل فرضية بحث تجريبي: لكنَّ هذا ليس كل شيء، حيث بإمكاننا أن نعثر في نصوص هيجل العائدة لهذه الحقبة أيضًا، إلى جانب التميّزات المفهومية لمختلف درجات الاعتراف المترابطة فيما بينها بسيرورة صراع، المعادلات النظرية لمقاربة ما بعد ميتافيزيقية تقوم على أسسٍ طبيعية. والعودة إلى علم النفس الاجتماعي لدى ميد قد أتاحت لنا إذًا استعادة الحدس الذي صوَّره هيجل في كتابات يينا بخطوطه العريضة، لنجعل منه الخيط الموصل لنظرية اجتماعية ذات منحى معياري. تهدف مثل هذه النظرية لشرح سيرورة التحوُّلات

الاجتماعية نسبة إلى المتطلّبات المعيارية المدرجة بنيويًّا في علاقة الاعتراف المتبادل.

إنَّ نقطة انطلاق مثل هذه النظرية الاجتماعية نجدها في المبدأ الذي يتوافق فيه ميد البرغماتي مع هيجل الشاب: يكتمل إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بفعل آمر اعتراف متبادل، ذلك أنَّ الذوات لا تستطيع التوصُّل لإقامة علاقة عملية فيما بينها إلاّ إذا تعلمت كيف تتفاهم انطلاقًا من منظور معياري لدى شركائها في التفاعل الذين يواجهونها بعددٍ من المتطلبات الاجتماعية. إلاّ أنَّ هذه المقدمات العامة لا توفّر مبدأ تفسير إلاّ بعد أن نُدخِل عليها عنصرًا ديناميًّا: يقوم الآمر المتجذّر في سيرورة الحياة الاجتماعية بعمله بوصفه إلزامًا معياريًّا يدفع الأفراد لتوسيع مضمون الاعتراف باطراد، إذ أنَّ هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يستطيعون من خلالها إعطاء متطلبات ذاتيَّته الخاصة المتنامية باستمرار تعبيرًا اجتماعيًّا. وهكذا ترتبط سيرورة الفردنة الخاصة بتاريخ النوع بالتوسُّع المتزامن مع علاقات الاعتراف المتبادل إنَّ طرح الفرضية بهذه الطريقة لا يمكن أن يندرج في إطار نظرية حول المجتمع إلاّ إذا ارتبطت الفرضية نسقيًّا بسيرورات عملية في صلب الحياة الاجتماعية: إنَّ الصراعات ذات الدوافع الأخلاقية التي تشنّها المجموعات الاجتماعية، والمحاولات الجماعية الهادفة لإقامة أشكال موسَّعة من الاعتراف المتبادل على الصَّعيدين المؤسَّساتي والثقافي هي ما يحقّق عمليًّا التحوُّل المعياري للمجتمعات. إنَّ ما حقّقه هيجل لم يكن سوى دمج هذا المنطق الصراعي في صلب نظرية الاعتراف ولكن من منظور مثالي، أما ميد

فقد حقّق ذلك على صعيد يمكن وصفه كليًّا بـ(الماديّ): كلاهما، بمعارضتهما لتقليد نظري يمتدُّ من ماكيافيلي إلى هوبس ثم إلى نيتشه، قد فسّر الصراع الاجتماعي بوصفه قوّة قادرة على تكوين البنى في التطوّر الأخلاقي للمجتمع. وقبل أن أتمكن من تقديم بعض الخيوط الأساسية لهذه الإشكالية المركزية، لا بدَّ لي أولاً ومن وجهة نظر نسقية أن أوضّح فرضيَّتين أوليتين كامنتَين في نظرَّيتَي كلٍّ من ميد وهيجل حول الاعتراف. ولا بد أيضًا وبالدرجة الأولى، وفيما يتجاوز كل ما قيل حتى الآن، من تبرير التقسيم الثلاثي الذي يبدو أنَّ كلًا منهما قد أقام وسط أشكال الاعتراف المتبادل: لا بدَّ من التمكن إذًا من الإقرار بأنَّ مثل هذا التقسيم إنما يتناسب بطريقة ما مع البنية الفعلية للعلاقات الاجتماعية ومن البرهنة، بالاستقلالية عن النصوص المشار إليها، إنه تقسيم يتطابق مع نتائج البحث التجريبي. فيما يلي يجب أن يأخذ ذلك شكل نظرة تصنيفيَّة تستند إلى المقاربة الفينومنولوجية للأحداث الاجتماعية، ما يساعد على توصيف نماذج الاعتراف الثلاثة هذه بشكل يؤمن رقابتها على المواقف التي تظهرها العلوم التجريبية. النقطة المركزية في هذه الدراسة تقوم على البرهنة بأنه بالإمكان الإثبات فعليًّا ربطَ مختلف أشكال الاعتراف المتبادل، وبدقَّة أكبر في أعمال ميد بمختلف درجات العلاقة العملية للفرد مع ذاته. انطلاقًا من هذه النظرة التصنيفية بإمكاننا التطرّق للمهمَّة الثانية التي تركها لنا كل من ميد وهيجل، حيث أنهما لم يوضحا بما يكفي ما انطوى عليه برنامجهما النظري. وبالفعل فإنَّ أيًّا منهما لم يوضح بطريقة كافية التجارب الاجتماعية التي شكّل ضغطها

عاملاً أدّى لانبثاق الاعتراف عبر التاريخ: فلا نجد لا عند هيجل ولا عند ميد تفحصًا نسقيًّا لأشكال الذل، باعتباره الند السلبي لمختلف علاقات الاعتراف، بحيث تقود هذه الأشكال الفاعلين الاجتماعيين للقيام بتجربة عينية في نفي الاعتراف. سنحاول في الفصل التالي العمل على سدِّ هذه الثَّغرة بالتمييز نسقيًّا بين مختلف أشكال الإذلال والإهانة التي يمكن أن يكون البشر عرضة لها. وهذا ما سيوصلنا إلى النظرة التصنيفية لأشكال الاعتراف، وذلك بالقدر الذي يتيح البحث في أشكال الذل من حيث جرحها أو إلحاقها الضَّرر الكلي هذه الدرجة أو تلك من العلاقة مع ذات النفس التي يكتسبها الفرد عبر التبادل التذاوتي[1].

مع أننا لم نجد في كتابات ميد أيّ تعبير معادل لمفهوم «الحب» الرومانسي، فإنَّ نظريته تميل، شأن نظرية هيجل للتمييز بين أشكال ثلاثة من الاعتراف المتبادل. ذلك أنَّ ميد قد فرّق أيضًا الروابط العاطفية، كما نعرفها في إطار علاقات الحب والصداقة عن الاعتراف القانوني والالتحام بجماعة متضامنة.

يحيلنا كلُّ شكل من أشكال هذه النماذج الثلاثة من التبادل عند هيجل إلى تصوُّر خاص عن الشخص تتراتب بشكل يجعل الاستقلالية الذاتية للفرد تتنامى في كلِّ مرة يتم فيها بلوغ مستوى أعلى من الاحترام المتبادل. إلاّ أنه وفقط لدى ميد أمكننا القول بأنَّ الحدس الذي تتضمّنه هذه الفكرة قد ارتقى إلى وضعيّة نسقية

1 قمت بنشر أول دراسة شاملة عن هذه الأطروحة في دراستي التالية: Axel Honneth, «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», in: *Merkur*, Heft 501 (1990)، ص 143 وما يلي.

لفرضيّة تجريبية، بحيث يصل تراتب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف إلى تطوّر مطّرد للعلاقة الإيجابية التي يقيّمها الشخص مع ذات نفسه. كذا نجد أن كلاً من المفكرين، واضع فلسفة الواقع، وكذلك البرغماتي الأميركي قد التقيا في محاولتهما إحلال مختلف أحوال الاعتراف في فضاءات مختلفة من إعادة التكون الاجتماعي: وإذا كان هيجل في فلسفته السياسية لم يتوانى عن التمييز بين العائلة والمجتمع المدني والدولة، فبإمكاننا أن نلحظ أيضًا لدى ميد نزعة للتمييز من جهة أولى، بين العلاقات الاولية مع الآخر باعتباره فردًا عينيًّا، وبين هذين الشّكلين المميّزين لتحقيق «الآخر المعمم» وهما القانون والعمل من جهة ثانية.

اللافت للنظر أننا نجد توافقًا مدهشًا مع ترسيمة هذا التقسيم النسقي الثلاثي لدى عدد من الفلاسفة الآخرين: ماكس شيللر (Max Scheller) على سبيل المثال مع ثلاثيته «الحياة المشتركة»، «المجتمع» و«جماعة الأشخاص» القائمة على التضامن، حيث يميّز بدوره بين ثلاثة من «الأشكال الأساسية في الوحدة الاجتماعية» والتي يضعها، شأن كلٍّ من هيجل وميد، بموازاة الدرجات المتتالية لانعتاق «كينونة الشخص الإنسانية»[1]. وفي مقالته حدود الجماعة وبدوره يميّز هلموت بلسنر Helmuth Plessner، الذي تأثّر، كما هو واضح بانتولوجيا شيللر الاجتماعية، وفي صلب علاقة الثقة التذاوتية بين فضاءات الروابط الأولية الثلاثة،

1 قارن Scheler, Max, *Der Formalismus in der Etbik und die materiale Wertethik*, in: *Gesammelte Werke*, Bern 1966، الجزء الثاني خاصة ص 509 وما يلي.

والتبادل الاجتماعي والجماعة المادية[1]. لكن مهما طالت لائحة الترابطات التي يمكن أن نجدها في تاريخ النظرية الاجتماعية فهي لا تقدِّم إضافة تذكر إلى ما تشكله التقسيمات الثانوية للحياة الاجتماعية إلى فضاءات التفاعل الثلاثة. وبالفعل لا شيء مُستغرَبًا بين أن نميّز أشكال الاندماج الاجتماعي باعتبارها أشكالاً تستند إلى روابط عاطفية، أو إلى الاعتراف بالحقوق أو إلى الارتباط بقيم وتوجُّهات مشتركة. إنَّ ما تتميّز به النظرية التي دافع عنها كل من ميد وهيجل من خصوصية إنما يقوم، وبما يتجاوز هذا التقسيم الثلاثي، على ربط فضاءات التفاعل الثلاثة التي تمّ إيضاحها بشتّى نماذج الاعتراف المتبادل، والتي يحب أن تتطابق إضافة إلى ذلك مختلف قوى التطوّر الأخلاقي وكذلك مختلف حالات العلاقة الفردية بذات النفس. وحتى يتسنَّى لنا المضي في تفحص هذه الأحكام يجدر بنا أن نحاول إعادة تكوين المضمون المباشر للحب والقانون والتضامن إلى الدرجة التي يمكن معها إقامة ربط مجدٍ مع نتائج الأبحاث التي أجريت في حقل العلوم الخاصة. ثم أنَّ التعامل مع المادة التجريبية سيظهر ما إذا كان بالإمكان إظهار نماذج العلاقة هذه متميّزة بوصفها أنماطُ مستقلة ذاتيًّا من وجهة النظر المثلثة للوسيط الذي به يتحقَّق الاعتراف، وللعلاقة التي يقيمها الفرد بالعودة إلى ذات نفسه ولقوة التطوّر الأخلاقي التي تشكلها.

1- حتى لا نتحدَّث عن «الحب» بالمعنى المحصور لهذه

1 Plessner, Helmuth, *«Dir Grenzen der Geneinschaft»*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1981، الجزء الخامس ص 7 وما يلي.

الكلمة، والذي ألحق بهذا المفهوم منذ التقييم الرومانسي للعلاقة الجنسية الحميمة[1]، يجدر بنا أن نستخدمها أولاً بالطريقة الأكثر ما تكون حيادية: تنطوي علاقات الحب هنا على كل العلاقات الأولية، والتي على غرار نموذج العلاقات الايروسية، وعلاقات الصداقة والعلاقات العائلية تفترض وجود روابط عاطفية قوية بين عدد محدود من الأشخاص. باستخدامه لهذا المفهوم (الحبّ) يغطي هيجل حقلاً أكثر اتساعًا من مجال إقامة العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة. وبالتأكيد فإنَّ كتاباته المبكرة، كتابات الشباب، قد انطبعت بقوة بالاهتمام الذي حمَّله الرومانسيون الأول للعلاقة الغرامية بين الجنسين، إلاّ أنَّ تحليلنا قد برهن أن هيجل يطبِّق هذا المفهوم أيضًا وعلى سبيل المثال، على الرابط العاطفي بين الأهل والأولاد في الأسرة. يشكل الحب عند هيجل الدرجة الأولى من الاعتراف المتبادل، حيث تقوم الذوات بتأكيد نفسها فيه بشكل متبادل من خلال حاجاتهم العينية، أي بوصفها كائنات محتاجة: من خلال تجربة الاهتمام المتبادل، تجد الذاتان نفسيهما وقد اتّحدتا، حيث أنهما وفيما هما بحاجة إليه، الواحد منهما تابع لشريكه الخاص. ولا يمكن لهذه الحاجات والعواطف أن «تتأكد» إلاّ بقدر بقدر ما تكون مباشرة مُشبَعة ومتقاسمة، وكذلك على الاعتراف أن يبرز سمة الالتحاق والتشجيع العاطفيَّتين؛ من هنا ترتبط علاقة الاعتراف هذه بالضرورة بالوجود الجسدي لكائنات عينية، يحمِل واحدها للآخر

1 راجع Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982، الفصل 13.

احترامًا خاصًّا متبادلاً. إنّ حمل هذه الاطروحة على مجال البحث التجريبي سيكون مرتبطًا بالصيغة الهيجليّة التي يجب أن يُفهَم الحب بموجبها بوصفه «كون الذات نفسها في غريب»[1]؛ ما يعني أنّ العلاقات العاطفية الأولية تفترض توازنًا مؤقتًا بين الاستقلال الذاتي والتبعيّة. كما ينظر إليه على ضوء نظرية التحليل النفسي بشأن علاقة الموضوع وعلم أسباب انحرافاته المَرَضية. إنّ دراسة علاقات التفاعل في الطفولة المبكرة وعلى ضوء دراسة التحليل النفسي ستكشف في التعلُّق بالغير سيرورة يتعلق نجاحها بالحفاظ ومن هذا الجانب أو ذلك على التوتر بين التضحية التكافلية والإقرار الفردي بالذات؛ ولذلك تملك الدراسات التي تحققت في حقل نظرية العلاقة بالموضوع قدرة خاصة على إيضاح الحب باعتباره علاقة تفاعل تقوم على نموذج خاص من الاعتراف المتبادل.

في نظرية العلاقة بالموضوع يمكن استخلاص نتائج مُستقاة من التحليل العلاجي للأمراض العلاقاتيَّة وذلك بشروط ترتبط بإقامة علاقة عاطفية ناجحة مع الغير. وقبل التوصُّل في صلب التحليل النفسي إلى مثل هذا التركيز على المظاهر البينشخصية في السلوك الإنساني كان لا بدَّ من القيام بسلسلة من الصدمات النظرية التي جعلت مسألة النظرة الأرثوذوكسية لتطور الحياة الغرائزية لدى الطفل موضع تشكيك[2]. فبالنسبة إلى فرويد ومَن خلفه من أتباعه

1 هيجل، نسق المناقبية، مرجع مذكور، ص 7.

2 راجع النظرة الثاقبة التي قدمها N. Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, München/ Wien 1988. Jay R. Greenberg/ Stephen A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Ma. 1983.

لم يكن ثمّة اعتبار للمشاركين في التفاعل مع الطفل إلاّ بقدر ما كانوا يشكلون موضوع شغل أدوار ذات منحى ليبيدي، سببه الصراع النفسي الداخلي بين المتطلبات الغرائزية اللاواعية والرقابة المتكوّنة باطراد داخل الأنا. وفيما يتعدّى هذا الدور الثانوي، غير المباشر، وحدها الأم هي التي تمثل الشخص المرجع الذي يتمتّع بقيمة خاصة إذ أنّ الخشية من خسارتها يعتبر، في مرحلة التبعية النفسية لدى الرضيع إذ لا معين آخر له، بمثابة السبب المؤثّر في كل أنواع القلق لاحقًا[1]. إذا كان ذلك يهدف لإعطاء التطوُّر النفسي للطفل صورة تبدو فيها علاقاته مع الغير مجرّد وظيفة لتمظهر نزواته الليبيدية، فإنّ أبحاث رينيه شبيتز (René Spitz) الأمبريقية قد ألقت بوادر الشكّ على هذه المقاربة. فقد أظهرت ملاحظاته بالفعل أن حرمان الطفل من عناية الأم تؤدّي إلى اختلال خطير في سلوك الرضيع، حتى لو تمّ فيما عدا ذلك إشباع كل حاجاته الجسدية[2]. إلاّ أنّ هذه الإشارات الأولية حول الدور المستقل الذي تلعبه الروابط الانفعالية على النمو الأول للطفل سرعان ما تأكدت وتعزّزت على ما أورد موريس ايغل (Morris Eagle) في ملخّصه بعنوان «التطورات الجديدة في التحليل النفسي»[3]، وذلك من خلال سلسلة من نتائج بحثية في علم النفس: فالدراسات الاتنولوجية التجريبية قد أثبتت أن تعلُّق صغار القردة بما يعرف بالأم البديلة لا يمكن أن يتولّد عن

1 Freud, Sigmund, «Hemmung, Symptom und Angst», in: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main 1972، الجزء الرابع عشر ص 111 تابع.

2 Réne A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart 1976، خاصة الفصل 14.

3 Eagle, *Neuere Entwicklung in der Psychoanalyse*، مرجع مذكور، الفصل الثاني.

إشباع الرغبات بل عن شعور «بالرضا» تجاه هذا الاتصال[1].

كذلك أوصلت أبحاث جون بويلبي (John Bowlby) الرائدة إلى نتيجة مفادها أنَّ (الطفل الرضيع البشري) يطوّر ومنذ الأشهر الأولى من حياته استعدادًا فاعلاً لإقامة علاقة تقارب جسدية ما يشكل القاعدة لكل أشكال التعلّق الانفعالي اللاحقة[2]. وبوحي من أعمال كل من شبيتز وبويلبي بشكل خاص تمكّن دانيال شترن Daniel Stern أن يبرهن وبطريقة مقنعة بأنَّ التفاعل بين الأم والطفل يشكّل سيرورة معقّدة جدًّا، وفيها يتدرّب كل من الشّريكين وبشكل متبادل على القدرة على التّشارك في مشاعرهما وإحساساتهما[3].

كان لا بدَّ لوجهات النظر هذه من أن تثير وسطًا منفتحًا على البحث، كما كانت الحال في الولايات المتحدة وبريطانيا في مرحلة ما بعد الحرب، حيث شككت هذه الآراء في إعادة نظر بنموذج الأنا/ الهو كما أوضحته نظرية فرويد Freud، إذا أشارت إلى الأهمية المُستمرَّة للتجارب السابقة على اللغة في عملية التفاعل: فإذا كانت سيرورة التكوّن الاجتماعي مرتبطة بطريقة حاسمة بالتجارب التي يكوّنها الرضيع من علاقاته الانفعالية مع شركائه الأوائل، والتي بموجبها يتحصَّل التطوُّر النفسي من خلال أشكال التنظيم المتتابعة للعلاقة «المونولوجية» بين النزعات الليبيدية والأنا، فلا بدَّ إذًا من توسيع الإطار المفهومي للتحليل النفسي وبشكل جذري لندخل إليه

1 Harlow, H.F., «The Nature of Love», in: *American Psychologist* (1958)، ص 673 تابع.

2 John Bowlby, *Bindung*, München 1975.

3 Daniel Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart 1979

بُعدًا مستقلاً، ونعني به بعد التفاعلات الاجتماعية التي يتعلّم الولد فيها، ومن خلال علاقته الانفعالية مع أشخاص آخرين كيف يفهم نفسه باعتباره ذاتًا مُستقلّة بنفسها.

لاحقًا وجد هذا الاستنتاج النظري تأكيدًا علاجيًّا له، خاصة حين تمّ التيقُّن من أنَّ عددًا متناميًا من المرضى يشكون أمراضًا نفسية لا يمكن عزوها إلى صراعات داخل النفس بين أجزاء الأنا والهو، ولكنها تُعزى فقط إلى اضطرابات ما بين شخصية أثناء عملية انفصال الولد عن محيطه. مثل هذه الأشكال المرضية التي تظهر عبر أعراض الحالات القصوى والنرجسيّة، تُلزِم بحدٍّ ذاتها المعالِجين للجوء أكثر فأكثر لشروحات لا تتناسب مع التصوُّرات الأورثوذوكسية، من حيث أنَّها تضفي على الروابط المتبادلة بين الأولاد والأشخاص الذين هم على علاقة بهم دلالة خاصة.

تقدِّم نظرية التحليل النفسي حول العلاقة بالموضوع محاولة أولى لإجابة نظرية على مختلف التحدّيات التي أتينا على ذكرها. فهي تأخذ بالحسبان، وعلى صعيد نسقي الدور النفسي لتجارب التفاعل التي تتحقّق أثناء الطفولة المبكرة، من حيث استدعاؤها للعلاقة العاطفية مع أشخاص آخرين بوصفها مكونًا ثانيًا في سيرورة البلوغ. إلاّ أنَّ هذا التوسيع البينذاتي لإطار التفسير الخاص بالتحليل النفسي ليس هو ما يجعل نظرية العلاقة بالموضوع قادرة بشكل خاص على تحقيق غايات فينومنولوجيا علاقات الاعتراف. فإذا أتاحت هذه النظرية لنا فهم الحب بوصفه شكلاً خاصًّا من الاعتراف، فذلك يعود للطريقة الخاصة التي تربط نجاح العلاقات

العاطفية بالقدرة المكتسبة في الطفولة المبكّرة وتجعلها تقيم توازنًا بين التكافل المعيشي وتأكيد الذات. هذا وقد مهّد المحلّل النفسي الانكليزي ف. فينيكوت (W. Winnicot) الطريق أمام هذا الاكتشاف المركزي، والذي تجد حدوسات هيجل الشاب فيها تأكيدًا مدهشًا. وانطلاقًا من هذه الكتابات قامت جيسيكا بنيامين Jessica Benjamin بعد ذلك بمحاولة أولى لتفسير علاقة الحب بوصفها سيرورة اعتراف متبادل، مستخدمة لذلك أدوات التحليل النفسي.

تبنى فينيكوت وجهة نظر طبيب أطفال ذي توجُّه إلى التحليل النفسي، يحاول في إطار معالجته لاضطرابات السلوك النفسية تحديد الشروط «الوافية» في استكمال التنشئة الاجتماعية لدى الرضيع[1]. أما ما يميّزه ومنذ البداية عن التقليد المتّبع في التحليل النفسي، فهي فكرة يمكن إدراجها بسهولة في الأفق النظري المتبع عند كلٍّ من هيجل وميد: إنَّ الرضيع في الأشهر الأولى من حياته يظل عالة على العناية المُقدَّمة من الأم، وسلوكه يستند كليًّا إلى هذا المكمِّل الخارجي، والبحث المرتبط بالتحليل النفسي يقع في خطأ التجريد الخادع حين يتناول الطفل بمعزلٍ عن كل شخص يكون على علاقة ترابط معه، أي حين يتناوله كموضوع مستقل[2].

---

1 استند فيما يلي إلى دراسات دونالد ف. فينيكوت راجع: Donald W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt am Main 1984; *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1989. ثمة نظرة مختصرة حول دور فينيكوت في التحليل النفسي نجده في Greenberg/ Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*، مرجع مذكور (الفصل السابع).

2 راجع حول العلاقة بين الأم والطفل، فينيكوت Reifungsprozesse and fördernde Umwelt، مرجع مذكور ص 47 تابع.

إنَّ العناية التي بواسطتها تجعل الأم رضيعها على قيد الحياة ليست عناية تضاف إلى سلوك الطفل كما لو كانت جهازًا خارجيًّا، بل على العكس هي عناية تمتزج بالسلوك بشكل حميم، حتى أننا نستطيع دون مواربة أن نجعل بدء كل حياة إنسانية مرتبطًا بمرحلة من التذاوت الذي لا تمايز فيه، أي إنها مرحلة من التعايش. تذهب هذه الفكرة، بالنسبة إلى فينيكوت إلى أبعد ما تذهب إليه نظرية فرويد حول «النرجسية الأولية»: إنَّ الرضيع ليس وحده مَن يدرك توهمًا كل عناية تقدمها الأم باعتبارها فيضًا لقدرته الكلية الخاصة، بل إن الأم، وخلافًا لذلك، هي التي تعتبر كلَّ ردود فعل طفلها بمثابة مكوّن لدورة سلوكية واحدة. هذه الوحدة الأولية التي يعيشها كلا الطرفين بشكل متبادل والتي أطلق عليها البحث التجريبي منذ حينه عبارة «التذاوت الأولي»[1]، هو ما أثار السؤال الذي شغل بال فينيكوت طيلة حياته: ما هي سيرورة التفاعل التي بواسطتها يستطيع كل من الأم والطفل التخلّص من هذه الوحدة التي لا تمايز فيها ليتعلّم كل طرف قبول الآخر وحبّه كما لو كانا شخصين مستقلّين؟

إنَّ طرح هذا السؤال وبمجرَّد صياغته بالشكل المشار إليه، يشير إلى أنَّ فينيكوت قد اعتبر ومنذ البداية سيرورة البلوغ بمثابة مهمَّة يصعب حلّها إلاّ في إطار التفاعل بين الأم والطفل: إذا كانت الذاتان

1 قابل Trevorthen, Couym, «Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity», in: Margret Bullowa (Hg), *Before speech. The beginning of interpersonal communication*, Cambridge 1979، ص 321 تابع؛ ders., «The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants», in: D.R. Olson (Hg.), *The Social Foundations of Language and Thought*, New York 1980، ص 316 تابع.

قد انقسمتا أول الأمر في حالة من وحدة التعايش، فعليهما إن صحَّ القول أن يتعلّم الواحد منهما من الآخر لكيفية التوصُّل إلى التمايز، حتى يتأكدا ككائنَين مستقلّين. هكذا، فإنَّ المفاهيم التي يستخدمها فينيكوت في تمييزه بمختلف مراحل سيرورة النضوج لا تتعلَّق بالحالة النفسية عند أحد الشركاء، الطفل بشكلٍ خاص، بل بتطوُّر العلاقة بين الأم والطفل. يمكن التعرُّف على التطور الذي على الطفل اتباعه ليكسب شخصية سويّة نفسيًّا من التحولات التي تطرأ على بنية جهاز التفاعل، لا من خلال التغيرات التي تظهر على نظام قوة الميول الغريزية الفردية. وللإشارة إلى المرحلة الأولى، التي تسيطر عليها علاقة الوحدة المعيشة التي تنشأ مباشرة بعد ولادة الطفل، فينيكوت يلجأ غالبًا إلى مقولة «التبعيَّة المطلقة»[1]، وهذا ما يعني بنظره أنَّ كلًّا من الشريكين يكون في هذه المرحلة تابعًا للآخر في إشباع حاجاته، ولا يكونان بعد قادرَين على رسم الحدود بين الفردانيات المتبادلة. فالأم تصبح من جهة أولى تعيش حالة نقص في كيانها لحاجتها التي لا سبيل إليها للرضيع الذي تماهت معها اسقاطيًّا طيلة فترة الحمل، ولذلك يتركَّز اهتمامها الانفعالي على الولد، لتتعلَّم، وكما لو كان الأمر بتأثير قوة داخلية تكييف مساعدتها وعنايتها مع حاجات يخيّل أنَّها تعيشها كحاجة تنقص كيانها الخاص. هذه الحالة الصَّعبة من تبعيَّة الأم التي يفترض فينيكوت أنها بحاجة للاعتراف والحماية من قبل طرف ثالث[2]، تقابلها من

1 راجع حول التبعية والاستقلالية في تطور الفرد. فينيكوت Reifungsprozesse und fordernde Umwelt، مرجع مذكور ص 106 تابع.

2 فينيكوت، حول العلاقة بين الأم والطفل، مرجع مذكور ص 63.

جهة ثانية حالة العجز الكلية لدى الرَّضيع الذي لا يملك أية وسيلة تواصل للتعبير عن حاجة الطبيعة والانفعالية. والطفل غير القادر على التمييز بتعابير معرفية بين نفسه ومحيطه، ينمو طيلة الأشهر الأولى من حياته وسط أفق تجربة لا تتأمَّن استمراريتها إلاّ بمعاينة شريك في التفاعل. وبقدر ما يتوجَّب على عالم التجربة غير المتمايز هذا، ولضرورات الحياة، السَّماح ليس فقط بحل التوترات الغريزية بل أيضًا بتأمين حالة من الراحة الجسدية، الأمر الذي يجعل الرضيع نهائيًّا أسير حركات الحب التي تقدمها الأم من خلال اشكال «التصرُّف» التي تتناسب مع حاجاته. فقط، وفي فضاء الرعاية «الكائن المحاط بالعناية» بإمكان الرضيع أن يتعلَّم كيف يوفق تجاربه الحسية – الحركية نسبة إلى مركز وحيد وأن يطوّر من خلال ذلك صورة جسدية، ولأنَّ القيام بمهمة «الرعاية» تلعب دورًا أساسيًّا في نمو الطفل، فإنَّ فينيكوت قد أشار أحيانًا إلى هذه الحالة بوصفها «مرحلة – التماسك»[1].

لا يمكن لهذه المرحلة من وحدة العيش، حيث يكون كل من الطفل والأم في حالة تبعية واحدهما للآخر، أن تنتهي إلاّ حين يستعيد كل واحد من الشريكين قليلاً من الاستقلالية. تبدأ حركة الانعتاق هذه عند الأم حين يضعف رباط التماهي الأولي، الفيزيائي مع طفلها، وحين تستطيع مجددًا أن توسع حقل اهتمامها الاجتماعي. ثم أنَّ العودة إلى الروتين اليومي واستعادة الصِّلة مع محيطها المعتاد سيجبرها على رفض إشباع الحاجات التي تجدها

1 المرجع نفسه ص 56 تابع.

بشكل عفوي عند طفلها، حينها ستنجرُّ لتركه وحده لفترات زمنية تزداد طولاً مع الوقت. يتوافق هذا «التخلي المتدرِّج عن التبني»[1] من جانب الأم، لدى الرضيع مع نمو عقلي ما يسمح له، في الوقت الذي يوسع فيه من حقل التداعيات الشرطية، بعد الآن أن يميّز على الصعيد المعرفي بين أناه وبين محيطه. ومع بلوغ الأشهر الستة من العمر، كمعدَّل عام، يبدأ الولد فهم بعض الإشارات الصوتية أو البصرية، باعتبار ذلك إشارة على إشباع حاجة مستقبلية مما يُتيح له أن يتعلّم بالتدريج تحمّل فترات غياب الأم القصيرة. وفي الوقت الذي تبدو له فيه شخصية الأم، وللمرة الأولى، بمثابة شيء في العالم يعصى على رقابة قوته الكاملة، وفي الوقت نفسه يزداد وعيًا بتبعيته الخاصة، فيخرج من مرحلة «التبعية المطلقة» من حيث أنه سيكون بعد الآن قادرًا على توجيه غرائزه الشخصية نحو هذا المظهر أو ذلك من عناية الأم. وفي هذه المرحلة الجديدة من التفاعل، التي يطلق عليها فينيكوت اسم «التبعية النسبية»[2] تحصل لـ الخطوات الحاسمة في تطور قدرات الطفل على إقامة ارتباطات له مع الغير، وهذا ما ركَّز فينيكوت اهتمامه عليه مُخصِّصًا له قسمًا كبيرًا من تحليلاته. الأمر الذي أتاح في إطار العلاقة بين الأم والطفل فهم هذا «الكائن نفسه في غريب»، والذي يعطينا الترسيمة الأولية لكل أشكال الحب التي ستلي.

وما أن تستعيد الأم وبالتدريج حرية العمل، ولا تعود قادرة أن

1 فينيكوت، حول التبعية والاستقلالية في تطور الفرد، مرجع مذكور ص 112.

2 المرجع نفسه ص 111 تابع.

تبقى على الدوام بتصرُّف الولد، فإنَّ هذا سيشعره بالخيبة، الأمر الذي يشكل اختبارًا يصعب تجاوزه. فالشخص الذي أدخله حتى الآن وبشكل استيهامي على عالمه الذاتي، راح يفلت وبالتَّدريج أيضًا من رقابته الكاملة، وهكذا سيجد نفسه مُجبرًا على «الاعتراف بالشيء بوصفه كينونة لها حقها الخاص»[1]. قد يكون الرضيع قادرًا على إيجاد حلٍّ لهذه المهمة، من حيث أنَّ محيطه سيكون قادرًا أن يهيّئ له آليتين نفسيتين بفضلهما يحصل الاستيعاب العاطفي لتجارب جديدة. درس فينيكوت هاتين الآليتين فأعطى الأولى اسم «التدمير» أما الثانية فقد وصَّفها في إطار استعادته لمفهوم «ظواهر التحوّل».

ومن ملاحظاته المتدرجة لحقيقة تقاوم إرادته الطيبة سرعان ما يطور الرضيع استعدادًا للقيام بأعمال عنف، ضدَّ أمه أولاً إذ سيعتبرها كائنًا مستقلاً بذاته. وكما لو كان يحاول الاعتراض على خسارة قوته الكلية التي بدأ يلحظ اختفاءها، يحاول الطفل بالضَّرب، والعض والصدم، تبرير الجسد الأمومي الذي لم يكن يرى فيه حتى الآن إلاّ مصدرًا لذاته. غالبًا ما نسبت المقاربات التقليدية هذا التصاعد في العنف إلى الكبت المتأتّي عن خسارة الرضيع رقابته الكلية القدرة. أما فينيكوت وخلافًا لهذه النظرة، فإنَّه يرى أنَّ هذه الأفعال أفعالاً تتبع غاية معيّنة، وبواسطتها يجرّب الولد ودون وعي منه الموضوع الذي يتمتَّع بقيمة عاطفية عالية، ليرى ما إذا كان يملك هو بالفعل

1 فينيكوت، الاستخدام الموضوعي والتماهي في: *Vom Spiel zur Kreativität*، مرجع مذكور ص 101 تابع.

حقيقة لا تهزُّها التأثيرات، أي حقيقة «موضوعية» بمعنى ما. وإذا ما استطاعت الأم أن تجتاز هذه الهجومات المدمِّرة دون أن تثأر منها، حينها يضع الطفل نفسه وبمسار عملي إنْ جاز القول، في عالم تتواجد فيه ذوات أخرى خارجًا عن ذاته[1]. حينها لا تعود الأعمال العنفية والمدمرة التي يقوم بها الرضيع بمثابة هضم سلبي لتجارب الكتب، بل على العكس إنها تشكّل أساليب بنّاءة يستطيع الطفل بواسطتها التوصل للاعتراف بأمه «كائنًا له حقوقه الخاصة». فإذا ما استطاعت الأم أن تثبت نفسها شخصًا قادرًا على مقاومة تنامي غضب الوليد، فإنَّ هذا الأخير سيكتسب باستكماله لغرائزه العدوانية، القدرة على حب أمه دون الوهم النرجسي الناجم عن القدرة الكلية. وفي إطار العلاقة التي تنشأ بعد ذلك، يستطيع الطفل أن يوفق تعلّقه المعيشي حتى حينه بأمه مع شعوره باستقلالية هذه الأم: أثناء هذه المرحلة تكون الأم ضرورية، وهي ضرورية بما تملك من قيمة على حب البقاء. إنَّها وفي آن واحد أم – العام المحيط والأم – الموضوع، الموضوع الذي يحب بشبق. وفي هذا الدور الأخير تتعرَّض الأم للضرر والدمار. وشيئًا بعد شيء يتوصل الطفل لاستكمال هذين المظهرين من مظاهر الأم، وأن يصبح قادرًا على حب الأم التي تستمرُّ حيّة وبشكل مرهف»[2].

---

1 فينيكوت، المرجع السابق ص 104 تابع: وحول هذه العلاقات راجع أيضًا: Schreiber, Marianne, «Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D.W. Winnicotts und Melanie Kleins», in: Alfred Schöpf (Hg.). *Aggression und Gewalt*. Würzburg 1983، ص 155 تابع.

2 فينيكوت: «الأخلاق والتربية» في *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*، مرجع مذكور ص 120 وما يلي.

وإذا ما نظرنا إلى هذه السيرورة الأولى من انفصال الطفل عن أمه باعتبارها نتيجة التعبيرات العدوانية تجاهها حينها لا بدَّ أن نعطي الحق إلى جسيكا بنيامين حين اقترحت العودة هنا إلى الترسيمة التي وصفها هيجل والقائلة بـ «الصراع من أجل الاعتراف»[1]: ذلك أنَّ الطفل فقط وعِبر محاولة تدمير أمه الذي يتخذ شكل الصراع يكتشف تبعيته للاهتمام الذي يوليه شخص موجود مستقلاً عنه وله متطلباته الخاصة. أما بالنسبة للأم، وخلافًا لما تقدّم، فذلك يعني أنَّ عليها أيضًا أن تتعلم كيف تتقبل الاستقلال عن الشخص المقابل لها، هذا إذا كانت تريد «البقاء حيّة» بعد هجوماته المدمِّرة في الإطار المرمم لمجال تصرُّفاتها الشخصي. إنَّ الموقف المشحون بالعدوانية الذي نشأ بينهما يجبرها على فهم التخيُّلات الهدّامة عند طفلها باعتبارها شيئًا يتناقض مع مصالحها الخاصة، ولا يمكن بالتالي حملها على الطفل نفسه باعتباره شخصًا مستقلاً آنذاك. وبقيام هذه الخطوة الأولى باتجاه الخط الفاصل بين حدَّين متقابلَين، يمكن لكلٍّ من الأم والطفل أن يفهم الواحد منهما تبعيَّته لحب الآخر، دون أن يعني ذلك الوصول إلى حدٍّ الذوبان في تعايش مشترك.

بعد ذلك أكمل فينيكوت تحليلاته طارحًا في جزء مكمِّل منها أنَّ للملكة التي تساعد الطفل على تحقيق هذا التوازن الأول بين الاستقلال الذاتي والتعايش المشترك علاقة بقدرته المتنامية على

1 Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basel/ Frankfurt am Main 1990، خاصة ص 39 وما يلي.

استخدام آلية إعداد ثانية، يصفها مستخدمًا ترسيمة نظرية ميّزها باستخدامه مفهوم «الغرض الوسيطي». وبذلك حاول فينيكوت إيلاء الاهتمام للعادة التي يتربّى عليها الأطفال بعد عدّة أشهر من حيث إقامتهم لعلاقة عاطفية قوية مع بعض الأغراض المتواجدة في محيطهم المادي، مثل التعلّق بجزء محدّد من لعبة معيّنة، أو بطرف الوسادة أو بإبهام الولد نفسه. مثل هذه الأغراض يُصار للتعامل معها بوصفها ملكيّة حصرية، تحبُّ بحنان كلّي، ولكنها تتعرَّض للتخريب أحيانًا أخرى وبغضب. وبطرحه السؤال عن معاني وظيفة مثل هذه الأغراض الوسيطية، وجد فينيكوت فيها مفتاح تفسيره، من حيث أنها تُصنّف أيضًا من قبل المحيطين بالولد في مجال ليس فيه للسؤال عن صفتها الخيالية أو الفعلية أية أهمية. وكما لو أنّ في الأمر تواطؤاً ضمنيًا، فإنّ هذه الأغراض ترتبط بمنطقة «وسيطة» ليس لنا أن نسأل ما إذا كانت تنتمي إلى عالم داخلي مبنيٍّ على التخيُّلات فقط، أو إلى عالم تجريبي مكوّن من حقائق موضوعية: «فيما يخصُّ الغرض الوسيطي، بإمكاننا القول أنه بيننا وبين الطفل ثمّة توافق، لا نطرح بموجبه السؤال أبدًا: «هذا الغرض هل هو لك، أو هل أعطي أو قدم لك من الخارج؟» المهم أنه لا يمكن انتظار اتخاذ أي قرار بشأن هذه النقطة»[1].

إذا ما تناولنا بالتحليل مرحلة التطور التي يحصل أثناءها اكتشاف مثل هذه الاغراض ذات العلاقة الوسيطية، فإنّ أول ما يخطر ببالنا هو الظن أنها تشكل تكوينات بديلة الهدف منها التعويض عن خسارة

1 فينيكوت: *Vom Spiel zur Kreativität*، مرجع مذكور ص 10 وما يلي.

الأم التي أخذها الواقع الخارجي. ولأنَّ هذه الأغراض، وعلى صعيد انطولوجي نوعًا من الطبيعة الهجينة، فإنَّ بإمكان الطفل استخدامها وتحت نظر الأهل ليحافظ وفيما يتجاوز تجربة الانفصال على أوهامه الأولية الشديدة القوَّة على بقائه وليجرِّب الواقع في الآن نفسه بطريقة خلاقة. يظهر هذا الاستخدام التجريبي واللَعِبي للأغراض الوسيطية أنَّ وظيفتها لا يمكن أن تقتصر على استعادة دور الأم، كما كانت تدرك في المرحلة التي كانت تشهد وحدة العيش بينهما. إنَّ الطفل لا يقيم مع الأغراض التي اختارها علاقة حنان يتوحَّد فيها معها وحسب بل هو أيضًا يتوجَّه إليها بمحاولات تدمير غاضبة. اعتقد فينيكوت أنَّ بإمكانه الوصول إلى خلاصة مفادها أنَّ الأغراض الوسيطية تمثّل بشكلٍ ما حلقات انطولوجية وسيطة بين الاندماج الأولي وتجربة الانفصال. والطفل إذ يلعب مع هذه الأغراض التي تتمتع بقيمة عاطفية، فهو يحاول أن يعوّض رمزيًّا الطلاق الأليم بين الواقع الداخلي والواقع الخارجي. وبمجرَّد أن لاحظ فينيكوت أن هذا التطوّر يشكل في الآن عينه انبثاق وهْمٍ مقبول على الصعيد التذاوتي حتى ذهب إلى أبعد من ذلك فاقترح قضية من الصعوبة بمكان قياس نتائجها: تشكل هذه الدائرة الانطولوجية الوسيطة التي يكتشفها الفرد، ولأنَّها تسهم في حل مهمة سيظل يواجهها طيلة حياته مكان الولادة النفسية للاهتمام الذي سيوليه الراشد لاحقًا لتموضعاته التأمليّة. وهكذا يقول فينيكوت بنوع من الحسم عن التطور النظري: «إننا نفترض أنَّ قبول الواقع هو مهمة لا نهاية لها، وأنه ليس من كائن بشري لا يمكنه التحرُّر من التوتر الذي تثيره إقامة

علاقة بين الواقع الجوَّاني والواقع البراني، كما أننا نفترض أيضًا أنه بالإمكان تخفيف هذا التوتر عبر وجود مجال خبرة وسيط لا يرقى إليه الشك (الفن، الدين، إلخ...). وهذا المجال الوسيط يظل على تواصل مباشر مع مجال اللعب الذي ينمو وسطه الأطفال الصغار، «ضائعين في ألعابهم»[1].

تشير هذه الإضافة الأخيرة أيضًا إلى السَّبب الذي يدفع إلى فهم موضوعة «الأغراض الوسيطية» امتدادًا مباشرًا للتفسير الذي أعطاه فينيكوت للحب بوصفه حالة اعتراف. وبالفعل، يرى فينيكوت أنَّ الولد لن يكون قادرًا على «نسيان نفسه» في علاقته مع الغرض الذي اختاره إلاّ إذا استطاع، بعد قطيعة الرابط المعيشي مع الأم، التأكد أنَّ الأم ستستمرُّ بالاهتمام به بنفس الثقة كما كانت سابقًا: وإذ يشعر الطفل بالأمان من خلال هذه العلاقة التذاوتية يستطيع أن يظل هادئًا وأن يخلو إلى نفسه. تظل الطاقة الإبداعية، شأن كلّ قوة مخيلة إنسانية أيًّا كانت، مشروطة بـ «القدرة على الكون وحيدًا»، والتي لا يمكن أن تتطوّر إلاّ على أساس ثقة أساسية بالعناية من جانب الشخص المحبوب[2]. بإمكاننا أن نستخلص من ذلك وجهات نظر واسعة حول الرابط بين الطاقة على الإبداع والاعتراف، لكن هذا ليس بالمسألة التي تشغلنا هنا. أما بالمقابل، وحين يؤكّد فينيكوت أنَّ للقدرة أن يكون المرء وحيدًا علاقة بالثقة التي يوليها

1 المرجع السابق 23 تابع.

2 حول اللعب والسلوك الخلاق والبحث عن الذات، راجع فينيكوت *Vom Spiel zur Kreativität*، مرجع مذكور ص 65 تابع. وقابل مع مؤلفه الآخر *Reifungsprozesse and fordernde Umwelt*، مرجع مذكور ص 36 تابع.

الولد لاستمرارية الحنان الأمومي، فهو يضفي عنصرًا أساسيًّا على إعـادة تكوين ظاهرة الحب بوصفها نمطًا خاصًّا من الاعتراف. والتطرّق إلى الموضوع من هذه الزاوية يوضح لنا الكثير عن نمط العلاقة مع عين النفس، التي تصل إليها الذات حين تدرك أنها محبوبة من قبل شخص تعرف أنه مُستقلٌّ عنها، وتشعر الذات نحوها أيضًا بميلٍ عاطفي أو بشعور من الحب.

إنَّ الأم وإذ تستمرُّ بعد مقاومتها هجومات طفلها العدوانية دون أن تثأر منها، أي دون أن تقلعَ عن حبها له، فهي تخرجُ منتصرة من المحنة التي يضعها لها طفلها دون ما وعي منه. بالنسبة إلى الطفل، تصبح الأم بعد ذلك كائنًا ينتمي إلى عالم خارجي عليه تقبله وإن بألم، إذ عليه وللمرة الأولى كما أسلفنا أن يدرك نفسه كائنًا مرتبطًا بعناية الأم وعطفها. بإمكان الطفل الاعتماد على هذا الرابط التذاوتي ليطوّر شعورًا بالثقة يتعلّق بإشباع متطلباته الشخصية اجتماعيًّا؛ ومن خلال ما يشقُّه من طرق نفسية، تترسَّخ لديه وباطراد «القدرة على أن يكون وحيدًا». يعزو فينيكوت هذه القدرة الأولية التي يكتسبها الرضيع حين يبدأ الاكتشاف وبهدوء «حياته الشخصية الخاصة» إلى «الوجود الذي لا انقطاع له لأمٍّ يمكن أن تكون موضع ثقة»[1]. فقط، وبقدر «ما يدخل غرض الوجود حقيقة الفرد النفسية»[2] يستطيع الولد، دون خوف أن يكون متروكًا، اتباع غرائزه الداخلية وأن يحاول ارتيادها بطريقة خلاّقة منفتحة على التجربة.

1 المرجع السابق ص 42.

2 المرجع السابق ص 39 تابع.

إنَّ تركيز الولد على هذا الجزء من عين الذات، والذي أطلق عليه ميد اسم «الأنا» (الفاعل)، يعني أنَّ بإمكان الولد أن ينتظر استمرار الحنان من جانب الشخص المحبوب حتى لو أشاح بانتباهه عنه. وهذا التأكد بدوره ليس إلاّ الوجه الخارجي من اليقين المكتسَب بأنَّ حاجاته ستشبع على الدوام من قبل الآخر، إذ أنَّ لهذه الحاجات قيمة فريدة. من هذه الزاوية تمثّل «القدرة أن يكون (الولد) وحيدًا» تعبيرًا عمليًّا لعلاقة فردية مع عين الذات، وهذا ما وصفه «اريكسون Erickson» تحت اسم «الثقة بالذات»: فحين يكون الولد أكيدًا من حب الأم له، يكتسب ثقة بنفسه تسمح له أن يبقى وحيدًا دون أن يقلق.

في إحدى ملاحظاته المرمزة، وهذا ما تتميّز به كتاباته عادة، يؤكّد فينيكوت أنَّ هذه القدرة، أن يكون الولد وحيدًا، والمضمونة بعلاقة تواصلية ثابتة، تشكل «المادة التي بها تتشكل الصداقة»[1]. وهو يريد دون شك أن يقول أنَّ كل رابط عاطفي قوي يفتح امام كل من الأشخاص المعنيين إمكانية إنشاء علاقة مرتاحة مع عين ذاته من خلال نسيان الموقف الخاص الذي يتواجد فيه، مثل ما يفعل الرضيع حين يكون أكيدًا من حنان الأم له. لا بدَّ أن نرى آنذاك في العلاقة الناجحة بين الأم والطفل صورة من صور التفاعل، يؤكد تكرارها الناجح إبان بلوغ مرحلة النضج حسن قيام الروابط العاطفية مع أشخاص آخرين. هكذا بإمكاننا أن نستنتج من تحليلات فينيكوت حول مسيرة نضوج الولد إشارات نظرية تتعلق بالبنية التواصلية والتي تجعل من الحب شكلاً خاصًّا من الاعتراف المتبادل.

1 المرجع السابق ص 42 تابع.

لا بدَّ أولاً من الانطلاق من فرضية مفادها أنَّ كل علاقات الحب هي علاقات تتأثَّر بالذكرى اللاوعية من تجربة الانصهار الأصلية هذه والتي دمغت علاقات الرضيع بأمه طيلة الأشهر الأولى. والإشباع الكامل الذي تحصَّل بفعل حالة الوحدة المعيشيَّة هذه سيشكّل صورة تجربة عميقة تسكن الذات أبدًا طيلة حياتها، بالرغبة السرية بالانصهار مع شخص آخر. حتى تتحول الرغبة في الانصهار هذه إلى حب، لا بد لها أن تتعرض للخيبة من خلال تجربة الانفصال التي لا مفرَّ منها، مما يعني ضمنًا الاعتراف بعد ذلك بالآخر بوصفه شخصًا مستقلاً. وحده التكافل المعيشي الذي تفتت بهذه الطريقة هو ما يثير هذا التوازن المنتج بين تعيين الحدود ونزعها وهو الذي بحسب فينيكوت، ما يميّز بنية العلاقة الناضجة عبر فكّ الوهم المتبادل. تشكل القدرة على البقاء وحيدًا القطب الفردي لتوتر تذاوتي، أما القطب المقابل فهو الملَكَة القائمة على إمكانية الاندماج الكلي في الآخر. هنا بإمكان فعل الاندماج المتبادل، الذي به تكتشف الذوات ذواتًا متصالحة مع نفسها، أن يأخذ أشكالاً مختلفة وذلك تبعًا لطبيعة العلاقة القائمة. بإمكان الأصدقاء التلاقي والتحادث بقلب مفتوح، أو الاستسلام لمجرّد التلاقي بسرور، أما التوحُّد الجنسي في العلاقة الايروسية فهو ما يجعل عاشقين متصالحين واحدهما مع الآخر ملغيًا كل فرق. وفي كل الأحوال يستدعي مسار الاندماج التجربة المقابلة لانسحاب الآخر إلى كينونته الفردية. فالشخص المحبوب، وما أن يتأكد من عاطفتنا، سيجد القوة لينسحب بهدوء إلى ذاته ليتمكّن الانفتاح

على هذه الذات، وبذلك فقط يصبح الشخص ذاتًا مستقلة، يمكن بعدها للكينونة الواحدة أن تعاش باعتبارها اندماجًا متبادلاً. ومن هذه الزاوية، لا يشكل شكل الاعتراف بالحب الذي وصفه هيجل بقوله إنه «الذات عينها في غريب» حالة تذوات، بل قوس توتر تواصلي يصل باستمرار تجربة القدرة على الكون وحيدًا بتجربة الانصهار مع الغير. هكذا تمثل «الأنوية» والتكافل المعيشي زوجًا من القوة المضادة الضروريَّة لكليهما، بحيث يكون العقل المشترك هو وحده ما سيتيح لكل واحد من الشريكين أن يكون عين نفسه في الآخر.

وحتى نقلّل من السِّمة الأملية لنتائجنا هـذه، سنتحول نحو تـأمُّلات التحليل النفسيَّة عند جسيكا بنيامين حـول الاختلالات المرضية في علاقة الحب. تستخدم جسيكا بنيامين مثل فينيكوت نظرية العلاقة بالفرض لتستخلص، انطلاقًا من النتائج المُكتسبة من السّياق العادي لسيرورة الانفصال بين الأم والطفل، معلومات بشأن بنية التفاعل يمكن لكل علاقة جيدة بين راشدين أن تتضمَّنها. إلاّ أنَّ همَّها قد انصبّ بشكل خاص على فهم دينامية مثل هذه الانـحرافات، التي يشار إليها بمفاهيم عيادية مثل «المازوشية» و«السـاديـة». مـن حسنات الـتطرُّق إلـى الحب مـن منظور نظرية الاعتراف[1]، وهذا ما تناولناه إذ تتبعنا أعمال فينيكوت، إنه يسمح بفتح إمكانية التأويل النسقي لمثل أشكـال الفشل هـذه بوصفها إبـرازًا أحـاديَّ الجانب لهذا القطب أو ذلك في تـوازن الاعتراف:

1 جيسيكا بنيامين، *Die Fesseln der Liebe*، مرجع مذكور ص 53 وما يلي. ولا سيما الفصل الثاني.

في الحالات المرضية تصاب تبادليَّة تركيبة التوتُّر التذاوتي بالضَّرر وذلك لكون إحدى الذاتين المعنيَّتين ستظلُّ منغلقة سواء في حالة من الاستقلالية الذاتية المركزة على الأنا (الفاعل) أو على التبعية القائمة على تكافل معيشي مع الشريك تقطع الاضطرابات بطبيعتها هذه، وعلى ما أظهرت جسيكا بنيامين، الحركة المُستمرَّة بين الأنوية والانصهار مع الغير لتحلَّ مكانها ترسيمة صلبة من التكامل المتبادل: حينها سينتهي الأمر بالتبعية المعيشية لأحد الشريكين بالاستناد تامليًّا إلى أوهام القدرة الفكرية العدوانية التي يظل الشريك الآخر ثابتًا عليها[1]. لا شكَّ عند جسيكا بنيامين أنه يجب عزو هذا الخلل في توازن الاعتراف إلى اضطرابات نفسية يعود أصلها المشترك إلى خللٍ وظيفي في سيرورة انفصال الطفل تجاه أمه. وقد كان بإمكانها أن تستند في ذلك 1) نتائج علاجية مثل تلك التي عرضها أوتو ف. كرنبرغ Otto F. Kernberg) على سبيل المثال في دراسته في إطار التحليل النفسي حول «أمراض الحياة الجنسية»[2].

إنَّ ما يهمنا هنا بالطبع ليس المضامين المتميِّزة لمثل هذا الطرح الوراثي، بل ما يشغلنا فقط هو غرضها المكوّن من اضطرابات علاقاتيَّة يمكن فهمها بعبارات الاعتراف المتبادل: فإذا كان غياب التبادلية في حالات التوتر قد ولَّد معيار ما يشكل انحرافًا في العلاقات الانفعالية، فإننا وبالمقابل باستطاعتنا تقبّل التَّعالق التجريبي لمقاربة الحب باستخدام تعابير نظرية الاعتراف.

1 Otto F. Kernberg, *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse.* Stuttgart 1985، الفصلين 7 و8.

2 المرجع السابق ص 66.

إنَّ إمكانية إعـادة صياغة الـمادة العيادية المرتبطة بالحالات المرضيَّة العلاقاتيَّة باعتبارها إخلالاً بالتوازن البنيوي لعلاقة الاعتراف، يثبت من زاوية علم النفس العلاجي فكرة اعتبار الحب تمثيلاً مثاليًّا لوحدة عيش أدَّى الاعتـراف إلى تحويل وجهتها. بالإمكان فهم المظاهر غير المعتادة الناجمة عن استخدام آلي أحـدي الجانب للعلاقات، الأمر الذي أشار إليه سارتر في تحليله الفينونولوجي إذ ربط ذلك بالحب أيًّا كان شكله[1]، بوصفها انحرافًا، يمكن للتحليل النفسي أن يشرحه، لمثال التفاعل الذي نملك نحن أسبابنا الجيدة للتمسُّك به. ولأنَّ علاقة الاعتراف هذه التي تفتح إلى ذلك الطريق لنمط علاقة مع الـذات تتيح لكلّ ذات أن تكتسب ثقة إضافية بنفسها، فهي علاقة تسبق أنَّ على الصعيد المنطقي أو الوراثي كل شكل من أشكال الاعتراف المتبادل. تمهِّد تجربة الحب التذاوتية الطريق أمام الفرد لتقبل هذه الطبقة الأساسية من الأمـان العاطفي، ما يسمح له لا إختبارها وحسب بل إظهار حاجاته ومشاعره بهدوء، مؤمنًا بذلك الشرط النفسي لتطوُّر كل مظاهر احترام الذات[2].

---

1 راجع الفصل الثالث من كتاب سارتر: الوجود والعدم.

2 حول الثقة بالذات كنتيجة لتجربة الحب، راجع الفصل السادس من John Bowlby, *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuggart 1982. أما المرجع الآخر مع أنه لا يقدم نتائج مشجعة رغم عنوانه الواعد فهو: Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*. Los Angeles, 1969. والفصل الحادي عشر من هذا الكتاب بعنوان: «Self-Esteem and Romantic Love»، يظل مع اعتماده الطرح الفينومنولوجي شديد الغموض. أما الإسهام الفلسفي بشأن تحليل العلاقة الأولية بين الحب والصداقة فنجده اليوم في: Paul Gilbert, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*,Oxford 1991. (الفصلين الثاني والرابع). كذلك نجد طرحًا يأخذ بالتحليل النفسي للحب باعتباره علاقة نموذجية في: Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving*. New York 1987 (لا سيما القسم الثالث، ص 141 تابع).

2- إذا كان الحب وحدة عايشَ تحول مسارها من خلال فردنة متبادلة بين الشركاء فإنَّ من يجد فيه الاعتراف به فليس إلاَّ الاستقلالية الفردية لكل منهما. يمكننا حينها الاعتقاد بأنَّ علاقة الحب قد تميّزت فقط بحالة من الاعتراف تتَّسم بسمة القبول المعرفي باستقلالية الآخر. ولإقناع النفس بالنقيض يكفي أن يتذكَّر المرء أنَّ على هذا التطور أن يستند إلى ثقة عاطفية باستمرارية التعلُّق المتبادل بين الشريكين.

إنَّ الذات العاشقة بقناعة عميقة منها بأنَّ الشخص المحبوب سيظلُّ مرتبطًا بها بعد استعادته استقلاليته، لن تظلَّ قادرة على الاعتراف له بوضعيته الجديدة. على التجربة، في علاقة تقوم على الحب أن تكتسب صفة التبادليَّة، ولذلك فإنَّ تعبير «الاعتراف» يعني هنا سيرورة مزدوجة يصار من خلالها وفي وقت واحد إلى التحرُّر، وإلى الارتباط عاطفيًّا بالشخص الآخر. فإذا كان الاعتراف عنصرًا مكونًا للحب، فذلك ليس بمعنى وجوب أخذ الآخر بالاعتبار على المستوى المعرفي، بل بالمعنى الذي يصار فيه إلى القبول بالاستقلالية الذاتية.

إنَّ كل علاقة حب، سواء كانت بين أهل وطفل، بين أصدقاء، أو بين عشَّاق، فهي علاقة مشروطة بشعور لا رقابة فردية عليه يقوم على التعاطف والانجذاب، ولأنَّ المشاعر الإيجابية تجاه أشخاص آخرين تشكل حركات لا إرادية، فإنَّ مثل هذه العلاقة لا يمكن أن تمتدَّ إراديًّا إن لم يتعدى المحيط المباشر، لِتطال عددًا كبيرًا من الشركاء في التفاعل. ومع أنَّ الحب قد احتفظ بذلك وعلى الدوام بجزء من

خصوصيته الأخلاقية، فإنَّ هيجل قد كان على حق إذ رأى فيه النواة المكوّنة لكل حياة أخلاقية، إذ أنَّ هذا الرباط وحده، وكما ينعكس من وحدة العيش عبر التحديد المتبادل بين الشركاء هو ما يعطي الفرد الثقة بالنفس والتي بدونها لا يمكنه المشاركة باستقلالية في الحياة العامة.

تتميّز العلاقة القانونية وفي كل النقاط الحاسمة تقريبًا عن هذا الشكل من الاعتراف الذي أتاحت لنا نظرية العلاقة بالغرض أن نقرِّبه من الحب؛ وإذا أمكن فهم دائرتي التفاعل هاتين بوصفهما نمطين لنموذج تنشئة اجتماعية واحد ووحيد، فلأنّ ما يرتبط بهما من منطق فهو منطق يترابط تبعًا لآلية الاعتراف المتبادل نفسها. ففيما يخصّ القانون، أبرز كل من هيجل وميد هذه البنية انطلاقًا من كوننا لا نستطيع أن نفهم أنفسنا أصحاب حقوق إلاّ إذا امتلكنا وفي الآن نفسه معرفة بما يتوجَّب علينا من واجبات معيارية نقوم بها تجاه الغير. علينا أن نتقبل وجهة النظر المعيارية «للغير المعمم» الذي يعلمنا الاعتراف بأعضاء الجماعة الآخرين بوصفهم أصحاب حقوق، حتى نستطيع أن نعتبر أنفسنا أشخاصًا قانونيّين، وذلك بقدر ما نتأكَّد من رؤية بعض متطلباتنا وقد تأمنت في الإطار الاجتماعي.

قدَّم هيجل في كتاباته المتأخرة لهذا التشابك الضروري الذي دفعه ليرى، شأن ميد بعده، في العلاقة القانونية شكلاً من الاعتراف المتبادل، وصفًا آخر في مختصره للموسوعة. وقد عبّر في نصّه هذا بكل وضوح مطلوب: «في الدولة، يُعترف بالإنسان ويعامل بوصفه كائنًا عقلانيًّا، وحرًّا، وبوصفه شخصًا، وكلُّ فرد من جانبه سيجد

نفسه مُستحقًّا لهذا الاعتراف إذ يطيع، بتجاوزه طبيعية وعيه لذاته الكون، والإرادة بذاتها ولذاتها، والقانون، وأن يتصرَّف تجاه الآخرين بطريقة صحيحة، وأن يعترف بذلك كما لو كان يريد ذلك لنفسه، باعتباره حرًّا وباعتباره شخصًا»[1]. إلاّ أنَّ هذه الصياغة وبإدخالها استخدام صفة «الحر» فهي توضح أنَّ هيجل، وحين يتكلم عن شكل اعتراف القانون، فهو يقصد باستمرار التصوُّر الخاص بالعلاقات القانونية، كما يتموضع في القانون الوضعي، في حين أنَّ ميد، ومن خلال تصوره «للآخر المعمم» فهو يقصد بشكل خاص منطق الاعتراف القانوني بوصفه كذلك. في إعادة تكوين التطور النظري أهملنا إلى الآن هذا الفارق ولم نتطرَّق إليه، الأمر الذي يوجب إيضاح خطوطه العريضة إذا ما أردنا تحديد نمط الاعتراف الخاص، الذي يندرج بنيويًّا في العلاقة القانونية، وتاليًا العلاقة بالذات التي ترتبط بذلك. تظهر الهوَّة بين الحق التقليدي والحق ما بعد التقليد أنَّ الشكل الخاص بالتبادلية التي ينطوي عليها الاعتراف القانوني، إنها وخلافًا للحب هي هوة ما كان لها أن تتكوّن إلا بموجب التطور التاريخي.

أظهر علم النفس الاجتماعي لدى ميد، أنَّ مفهوم «الاعتراف القانوني» لم يشر أول الأمر إلاّ إلى العلاقة التي يبدي فيها كل من الآخر والأنا احترامًا متبادلاً بوصفهما ذوات حقوقية، حيث أنَّ لكليهما، للواحد منهما كما للآخر معرفة بالمعايير الاجتماعية التي

---

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III,* in: Karl Markus Michel/ Eva Moldenhauer, من إعداد: (الأعمال الكاملة 20 جزءًا) Werke, 20T. Frankfurt am Main 1970 (الجزء العاشر، ص 221 تابع).

تسهر، وسط الجماعة على التوزيع المشروع للحقوق والواجبات. مثل هذا التحديد لا يفصح عن شيء بخصوص طبيعة الحقوق الممنوحة للفرد ولا عن الأساس الذي تستند إليه حين تتمأسَس في المجتمع. جلُّ ما يشير إليه ميد، هو أنَّ كل ذات إنسانية تصبح حاملة لحقوق مختلفة، بمجرَّد أن يصار للاعتراف بها عضوًا في جماعة. يتمتَّع الفرد وبمجرَّد أخذ دورٍ مقبول اجتماعيًّا وسط مجموعة منظمة تبعًا لمبدأ تقسيم العمل ببعض الحقوق يمكنه فرض احترامها بإقامة قوّة عقابية محاطة بالسُّلطة[1]. يبرز هذا المفهوم الضعيف جدًّا والمتعلّق بالنظام القانوني السِّمات العامة التي يمثلها الاعتراف القانوني في مجتمعات تقليدية: طالما أنَّ متطلبات الفرد المشروعة لا تتغذّى بالمبادئ ذات الطابع الشمولي لأخلاق ما بعد اصطلاحية، فهي مواصفات يكتسبها الواحد تبعًا لانتمائه إلى جماعة معيّنة. وبقدر ما ينتسب ميد، مع ما قال به من «الآخر المعمّم» إلى مثل هذا النظام الأولي القائم على الحقوق والواجبات التكافلية، فهو لم يعد قادرًا على ربط الاعتراف القانوني إلاّ بمضمون معياري محدود: إنَّ ما يوصل هنا الذات الفردية للاعتراف التذاوتي ليس إلاّ الانتماء المشروع لعصبة اجتماعية منظَّمة تبعًا لنموذج تقسيم العمل. وقد رأينا بالطبع أنَّ مثل هذا الشكل التقليدي من الاعتراف القانوني يؤمِّن حماية اجتماعية و«الكرامة» الإنسانية للذات؛ إلاّ أنَّ هذه الكرامة تترافق كليًّا مع الدور الاجتماعي الممنوح للفرد في سياق تقسيم غير منصف بشكل واسع مكوّن من حقوق ومن تبعات.

1 راجع: Leopold Pospisvil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, München 1982، (الفصل الثالث، ص 65 تابع).

تأخذ البنية التي أراد هيجل أن يقرأ فيها تحديدات الشخص القانوني بشكل الاعتراف بالقانون، فقط حين ترتبط تاريخيًّا بمبادئ أخلاقية شمولية. بالانتقال إلى الحداثة تدخل المفاهيم الأساسية ما بعد التقليدية والتي تطوّرت في إطار الفلسفة والفكر السياسي في إطار القانون القائم، إذ تخضعه إلى إلزامات تأسيس ترتبط بفكرة التوافق العقلاني على المعايير المختلف عليها. لا بد بعد الآن من فهم النظام القانوني بوصفه التعبير عن مصالح قابلة للتعميم عند كلّ أعضاء المجتمع بحيث يفرض هذا النظام عدم القبول لا بالشّواذ ولا بالامتياز[1]. لا يمكن أن ننتظر أن يتقبّل شركاء التفاعل الانصياع للمعايير القانونية إلاّ إذا اندرجوا أولاً باعتبارهم كائنات حرّة ومتساوية: «هكذا يدخل شكل جديد من التبادلية الشديدة الإلحاح في علاقة الاعتراف بالقانون. وبقدر ما تنصاع الذوات للقانون نفسه، تتبادل هذه الذوات القانونية الاعتراف بوصفها أشخاصًا قادرين على تقديم أحكام عقلانية ومستقلّة بشأن المعايير الأخلاقية. وخلافًا لتحليل ميد تتوافق التحديدات التي أوضحها هيجل مع النظام القانوني لمجتمع تحرَّر من سلطة التقاليد الاتيكية المباشرة ليتبنى مبدأ تأسس عالمي.

إلاّ أنَّ هذا الفارق سرعان ما يثير سؤالين اثنين، وكلاهما يتعلَّق بالسمات البنيوية التي يأخذها الاعتراف القانوني في سياق حديث. لا بدَّ من جهة أولى من شرح السمة التي يمثلها شكل الاعتراف

---

1 J. Habermas, «Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts» in Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a un Mann تابع 260.

الذي يعزو إلى كل أعضاء الجماعة القانونية الاستقلالية الذاتية الفردية نفسها: وقد سبق أن رأينا لدى هيجل الشاب أنَّ مثل هذا النمط من الاحترام القابل للتعميم يجب أن لا يفهم بوصفه استعدادًا عاطفيًّا، بل بوصفه فعل تفهُّم لنظام معرفي صرف، يفرض على الحركات الانفعالية حدودًا داخلية. لذلك لا بدَّ من البرهنة على ماذا يعتمد نمط الاحترام هذا الذي يجب أن يحرّر من كل شعور سواء بالتعاطف أو بالخضوع. هذا مع الاحتفاظ بالقدرة على إدارة السلوكات الفردية.

لا بد من جهة أخرى أن نفسر ما يعني أن تتبادل الذوات في الإطار القانوني الحديث الاعتراف بوصفها ذواتًا مسؤولة أخلاقيًّا. مثل هذه السمة، التي يفترض أن تكون مشتركة بين كل الذوات، لا يمكنها أن تشير إلى قدرات بشريَّة يمكن أن تقام دفعة واحدة، كميًّا ونوعيًّا وفي الآن نفسه. يبدو بوضوح وخلافًا لذلك أنَّ اللاتحديد الأساس لما يشكل هيكلية الشخص المسؤول سيؤدّي إلى أحدث فتحة بنيوية في صلب القانون الحديث أمام مزيد من التحديدات ومن التوسُّعات المطردة.

لا يمكن إيجاد حلٍّ لهذين السؤالين بالاستناد إلى النتائج التي تمّ تحصيلها في مجال البحث التجريبي، كما أمكننا أن نقوم بذلك بشأن شكل الاعتراف في الحب؛ بدل ذلك عليّ أن أكتفي الآن بطرح إجابات استند فيها إلى تحليل مفهومي يخضع لرقابة معطيات الحدث. وهكذا سنتمكن من البرهنة أنه بالانتقال إلى الحداثة، ستكون الحقوق الفردية قد أصبحت بحلٍّ من الانتظارات

العينية المرتبطة بمختلف الأدوار الاجتماعية، وأنَّ هذه الحقوق قد أصبحت آنذاك حقوقًا تنسب لكل انسان بوصفه كائنًا حرًّا؛ وإذا ما صحّ هذا التوصيف المُقتضَب، فهو سيؤشر بشكل غير مباشر إلى سمة جديدة تتميّز بها العلاقة القانونية. باستطاعتنا في إطار العلاقة القانونية التقليدية أن نعتبر أنَّ اعتراف الشخص القانوني قد امتزج حينها وبطريقة ما مع التقدير الذي يتمتَّع به كل عضو في المجتمع تبعًا لوضعه الاجتماعي، أمرًا قائمًا: ترسم المناقبية التقليدية لمثل هذه الجماعات أفقًا معياريًّا تظل فيه الحقوق على اختلافها وكذلك الواجبات الفردية مرتبطة بقيمة مختلف المهمّات المنجزة داخل جهاز تضامن اجتماعي. ينطوي الاعتراف القانوني هنا على درجات تبنى تبعًا لأهمية الدور الذي يلعبه الفرد داخل المجتمع. ولا ينحلُّ هذا الرباط إلاّ بموجب سيرورة تاريخية تخضع العلاقات القانونية لمتطلبات أخلاق ما بعد اصطلاحية: فالاعتراف القانوني الذي يجب من حيث المبدأ أن يُطبَّق وبالطريقة نفسها على كل ذات، قد انفصل الآن عن التقدير الاجتماعي بحيث يمكن أن نعاين ظهور شكلين مختلفين من الاحترام، ما يوجب لاحقًا تحليل كيفية عملهما كل على حِدة. ينعكس التطوّر، كما أوضحناه هنا في النقاشات التي ظهرت من فكرة احترام الغير، وذلك منذ زمن كانط وشيللر[1]: ففي هذا السياق بدأ التمييز بين مظهرين سيميائيَّين لتعبير «الاحترام»، وبالتحديد تبعًا للخط الفاصل الذي لم يكن قد ظهر في التاريخ إلاّ

1 راجع الكتاب النموذجي التالي: Aron Gurewitsch, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie des sittlichen Gefühle*, Würzburg 1897.

مع الفصل بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي. ففي المعنى الأول يكون التعامل مع التفكر «بالحق» أو القانون، أما المعنى الثاني فيتكون مع تفحُّصنا لشكل الاعتراف «لقيم الجماعة».

سبق لرودولف فون اهرنغ Rodolf von Ihering، أن أدخل منذ نهاية القرن الماضي على مفهوم «الاحترام» تمييزًا يطال بشكل وافٍ الفصل التاريخي بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي[1]. ففي الجزء الثاني من كتابه «الغائية في القانون»، والذي يجب أن يؤثّر ولأسباب منهجية بشكل وافٍ على تطوّر العلوم القانونية، يحلّل رودولف فون اهرنغ الترابط المقولاتي لمختلف أشكال السُّلوك التي يمكن أن تسهم في الاندماج «الاتيكي» لمجتمع ما. ولأنَّ مثل نماذج الفعل هذه تتكوّن بنظره من علامات اعتراف ومن اعتبارات متبادلة، فقد انكبَّ على التمييز، ومن وجهة نظر نسقية، بين أنماط مختلفة من الاحترام الاجتماعي. إنَّ الثنائية الأولية التي وصل إليها تحليل اهرينغ هي ثنائية تُستقى من الإجابات المختلفة التي يمكن تقديمها في الإجابة على السؤال المتعلّق بما يمكن أن يكون أهلاً للاحترام عند الغير: «الاعتراف القانوني» وقد استعمل هذا التعبير، يعني أنه لا بدَّ من اعتبار كل ذات إنسانية غاية «بحد ذاتها»، في حين أنَّ الاحترام الاجتماعي يشير إلى «قيمة» الفرد، وذلك بالقدر الذي يمكن قياسها تذاوتيًّا تبعًا لمعايير الأهمية الاجتماعية[2]. في الحالة الأولى وكما يستفاد من الصيغة التي استخدمها كانط، يتعلّق

1 الجزء الثاني من: Rudolph von Ibering, Der *Zweck im Recht*. Zweiter Band, Leipzig 1905.

2 المرجع السابق 389 وما يلي.

الأمر باحترام كلّي تجاه «حرية الشخص الكلية»، أما في الحالة الثانية بالمقابل، فيتعلّق الأمر بالاعتراف بالإنجازات الضرورية التي تُقاس قيمتها بالدرجة التي تنسب إليها في مجتمع معيّن. ولذلك لا درجات يتميّز بها الاعتراف القانوني لفرد بوصفه شخصًا، في حين أنّ الاحترام الذي يولى إلى صفاته وقدراته يحيلنا ضمنيًّا إلى سلّم قيمي، يمكننا بواسطته أن نحدّد ارتفاعه النسبي[1]. تكتسب هذه التميزات، بالنسبة إلى اهرينغ أهمية نابعة من وظيفتها في إقامة قاعدة نظرية تتيح تحليل العادات والأعراف التي استطاع الاحترام الاجتماعي أن يأخذ له شكلاً وسطها عبر التاريخ؛ ولكن بما أنّ تأملات اهرينغ لم تخرج منذ حينه عن الإطار المخطّط له، فإنّ السؤال حول البنية الخاصة بالاعتراف القانوني لم يحظ بجواب عنده. وحتى يتم التقدم في هذه النقطة بإمكاننا استخدام هذه الأفكار التي تهدف حاليًّا وفي إطار الفلسفة التحليلية، للتمييز بشكل أكثر وضوحًا بين الأشكال المختلفة من الاحترام.

بإمكاننا أن نعترف بفرد بوصفه شخصًا، دون أن نقلّل من قيمة إنجازاته أو من سمته، تلك هي الحجّة النظرية التي تربط دراسة اهرينغ بالنقاش الدائر حاليًّا. هكذا أبدى اسطفان ل. دروال (Stephen L. Darwall) قناعته بوجوب التمييز بين شكلين من الاحترام، شكل يقبل بمختلف درجات التقييم، وآخر يرفضها[2]. يربط هذا الكاتب احترام الإنسان بوصفه شخصًا، أولاً بنوع من

1 المرجع السابق 405 وما يلي.

2 Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect», in: *Ethics 88 (1977- 78)*، ص 36 وما يلي.

«التعرف» يستند بدرجة أولى على الاعتراف المعرفي، بمعنى كون الآخر كائنًا يتمتّع بصفات شخصية. وهكذا يحتفظ شكل الاحترام بصبغته العالمية هذه بشيء من الفعل التجريبي المتمثّل بـ «أخذ المعرفة» (الإلمام)[1](*)، المتضمّن سميولوجيًا في كلمة «الاعتراف»[2].

ولكن إذا أضيف إلى تأويل الموقف هذا، علمًا عمليًّا يتعلّق بالحدود التي يجب أن أقيمها على أفعالي تجاه كائن بشري، يتحوّل الاعتبار المعرفي إلى هذا الاحترام الأخلاقي، الذي ومنذ كانط، ما زال يعطي معناه إلى مفهوم الاعتراف: إنَّ الاعتراف بالفرد بوصفه شخصًا فذلك يعني أيضًا التزام التصرُّف تجاه الجميع تبعًا لما تلزمنا به أخلاقيًّا الصفات الكامنة في الشخص الإنساني. صحيح أنَّ ذلك لا يجعلنا نتقدَّم كثيرًا في بحثنا، إذ كل شيء بات متعلقًا بعد الآن بالطريقة التي تحدّد بها هذه الصفات الملزمة الشخص، ومع ذلك فإنَّ بنية الاعتراف القانوني قد باتت الآن أكثر وضوحًا؛ إذ باتت تنطوي وفي آن واحد على إجرائين من إجراءات الوعي، ذلك أنَّها من جهة أولى تفترض معرفة أخلاقية بالالتزامات القانونية، التي علينا الالتزام بها تجاه الأشخاص المستقلّين ذاتيًّا، ومن جهة ثانية، وحده التأويل التجريبي للموقف المعطى هو الذي يعلمنا ما إذا كان هذا

---

1 (*) هنا يتم اللعب على الجذر اللغوي المشترك في كلمتي Anerkennung (الاعتراف) و Kenntnis (معرفة) تمامًا كما في العربية (اعترف ومعرفة، من الجذر عرف). [المترجم]

2 بالترابط مع المرجع السابق راجع: Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung, im Anschlub an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel», in: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnisl, (Hg) M. Kahlo, Frankfurt 1992*، ص 156 تابع.

النظير العيني يتمتع أولاً بالصِّفة التي تستوجب هذه الالتزامات. هكذا، فإنَّ بنية الاعتراف القانوني، ولأنَّ لها بالتحديد وفي سياق حديث، سمة عالمية، فهي تستدعي دون مواربة استخدامًا خاصًّا يتطابق مع كلِّ موقف؛ إنَّ القانون المقبول عالميًّا يجب أن يكون دائمًا موضع تساؤل على ضوء التوصيفات التجريبية، وذلك حتى يصار لتحديد دائرة الذوات البشرية، المؤهلة للاستفادة منه بوصفها أشخاصًا يتحمَّلون مسؤولية أخلاقية. لذا نرى أنَّ تفسيرات الموقف، المشروطة بتطبيق القوانين، إنَّما تشكل أحد الأرضيّات التي يدور اليوم عليها الصراع من أجل الاعتراف[1].

من الاعتراف بالشخص بوصفه كذلك يختلف التقدير للإنسان الآن حيث أنَّ الأمر لا يتعلق في هذه الحالة بتطبيق تجريبي لمعايير عالمية، تُعرف بالحدس، بل بتقييم متدرِّج للصفات والقدرات العينية. لذلك يفترض التقدير دائمًا، كما يعتقد داروال وبالتوافق مع اهرينغ، نظامًا معياريًّا يتيح موقعة هذه السِّمات الشخصية على سلَّم قيم يتدرَّج من الأقل إلى الأكثر من الأسوأ إلى الأفضل[2]. صحيح أنَّ داروال، وخلافًا لاهرينغ لم يهتم إلا بفئة محدودة من الحالات، يتعلق التقدير فيها بصفات الذوات الأخلاقية، أما نحن، ومن جانبنا، فعلينا أن نتساءل عن الدور الذي يلعبه هذا الشكل المميّز ونعني به الاحترام الأخلاقي، في التقدير الاجتماعي الذي يتمتَّع به الفرد بشكل عام. وسنعود لمعالجة هذا الموضوع حين سندرس شكل

1 حول هذا الموضوع راجع: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main 1986، ص 122 تابع.

2 Darwall، مرجع مذكور ص 254.

الاعتراف عند جماعة القيم. أما الآن فإننا سنولي اهتمامنا فقط للنتائج التي يمكن استخلاصها مؤقتًا من المقارنة بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي.

ففي الحالتين يُحترم الشّخص لبعض ما يتمتع به من صفات، إلاّ أنه في الحالة الأولى فإنّ الأمر يتعلق بهذه الصفة العالمية التي بدونها يفقد المرء وضعيَّة أو صفة الشخص، وأما في الحالة الثانية فالأمر يطال صفات خاصَّة يتميّز بها الشخص عن أشخاص آخرين. لذلك فإنّ السؤال الأساسي المتعلق بالاعتراف القانوني هو سؤال يتعلّق بمعرفة كيفية تحديد الصفة المكوّنة للشخص، أما فيما يتعلق بالتقدير الاجتماعي فالسؤال يتعلّق بتركيبة نسق الإحالة الذي تُقاس به «قيمه» الصفات المميّزة لشخص بعينه.

إذا ما تسنّى لنا وضع صياغة لهذه النتيجة الوسيطة، فنحن نقدم أيضًا صياغة للمسألة الثانية التي تطرح علينا والمتعلقة بالسّمات البنيوية للاعتراف القانوني: ما هي المَلَكة التي تتبادل عبرها الذوات الاحترام حين يصار للاعتراف بها أشخاصًا قانونيِّين؟ وتزداد أهمية الإجابة على هذا السؤال بقدر ما تحتمل أيضًا المفتاح الذي يتيح تحليل الوظيفة التي يشغلها منح الحقوق في سياق ما بعد تقليدي. حينها لا تعود هذه الذوات على ارتباطها بوضع خاص، ويصبح دورها الأول، وبوضوح شديد، تسهيل وضمان، بل ممارسة هذه المَلَكَة العامة التي تميّز الكائن البشري بوصفه شخصًا، وليس حيازتها فقط. ما هي الصفة العامة التي لا بدَّ من حمايتها عند الذات القانونية، هذا ما يشير إليه شكل المشروعية الجديد الذي

يرتبط به القانون الحديث ومن حيث بنيته بالذات: فحين لا يمكن القول بمشروعية النظام القانوني، وحين لا يمكنه بالتالي الاعتماد على التبنِّي الفردي له إلاّ بقدر ما يتأسَّس على التوافق الحر لكل أعضاء المجموعة المعيَّنة به، حينها لا بدَّ من الافتراض على الأقل بقدرة تمتع هذه الذوات القانونية بالقدرة على التعبير بطريقة عقلانية وباستقلال ذاتي عن الأسئلة الأخلاقية. دون هذه القدرة لا يمكن تصوّر إمكانية توصل هذه الذوات على التوافق على نظام معيّن. ومن هذه الزاوية تعتبر كل جماعة قانونية حديثة، وبمجرَّد استناد مشروعيتها على فكرة التوافق العقلاني بين أفراد يتساوون في الحقوق قادرة على تحمُّل المسؤولية الأخلاقية عن كل أفرادها.

ومع ذلك وبعد تقديم كل هذه التوصيفات، فإننا لم نجد بعد أيَّة صفة يمكن أن يكون تعريفها قد حسم نهائيًّا؛ ما يمكن أن يعني أنَّ الذات تصبح قادرة على التصرُّف بشكل مُستقل على ضوء العقل، وهذا ما يمكن أن يفهم بشكل يختلف تبعًا للفكرة التي يكوّنها المرء عن عملية التفاهم العقلاني. إذ تؤثِّر الطريقة التي تفهم بها عملية الشرعنة الأساسية هذه أيضًا على الصفات التي يجب أن يتمثلها الشخص حتى يكون له الحق الكامل في الإسهام بها. إنَّ تحديد الصفات التي تميِّز الفرد تكوينيًّا بوصفه شخصًا أمر يتعلق بالفرضية الأولى المتعلقة بالشروط الذاتية التي تؤهِّل الفرد ليشارك بالتشكل العقلاني للإرادة الجمعية؛ وبقدر ما يصار للتطرق لهذه العملية بشكل ملحٍّ، بقدر ما تكون الصفات التي يشكل مجموعها المسؤولية الأخلاقية للذات صفات واسعة. هكذا نرى أنَّ الصفات

التي يتبادل من خلالها أعضاء المجتمع التعارف، حين يحترم بعضهم البعض بوصفهم أشخاص قانونيّين، هي صفات عُرضة للتحوّل. ولكن حتى يصار لإظهار الاتجاه الذي تجري فيه هذه التحوُّلات، لا بدَّ من التحرِّي عن التطوّر العيني الذي عرفه الاعتراف بالحقوق الذاتية في إطار ما بعد تقليدي. يمكن فهم التوسُّع الجمعي للمتطلبات القانونية الفردية، وكما حصل ذلك في المجتمعات الحديثة، بوصفه سيرورة توسع خلالها حقل الصفات العالمية التي تعزى لشخص مسؤول أخلاقيًّا بشكل مطرد، إذ كان من الضروري وبضغط الصراع من أجل الاعتراف زيادة عدد الشروط التي ترتبط بها المشاركة بتشكل إرادة جمعية عقلانية. وقد صادفنا مثل هذه الفرضية عند هيجل حين تناولنا التأمل النظري الذي بموجبه يلزم المجرم النظام المدني لتوسيع المعايير القانونية باتجاه مساواة مادية في الفرص والحظوظ.

لقد بات مقبولاً الآن في العلوم القانونية أن يصار إلى تقسيم الحقوق الذاتية إلى حقوق مدنية، وحقوق سياسية وحقوق اجتماعية. تتضمّن الفئة الأولى منها الحقوق السلبية التي تحمي الشخص في حريته وحياته وملكيته تجاه تعديات الدولة غير المشروعة؛ أما الفئة الثانية فتشير إلى الحقوق الوضعية التي تضمن المشاركة في سيرورة تكون الإرادة العامة، والفئة الثالثة أخيرًا، هي التي تعني الحقوق، الإيجابية أيضًا والتي تؤمّن لكل فرد نصيبًا عادلاً في توزيع الملكيات الأساسية. مثل هذا التقسيم الثلاثي نجده أيضًا لدى جورج يللينك (Georg Jellinek) حيث تميّز نظريته ذات التأثير بين أوضاع مختلفة،

فإلى جانب واجبات الطاعة البسيطة، نجد الوضع السلبي، والوضع الإيجابي والوضع الفاعل لدى الإنسان القانوني. هذا التقسيم نجده مجددًا اليوم لدى روبرت ألكسي Robert Alexy، من منظور التأسيس النسقي لحقوق فردية أساسية[1]. إلاّ أنَّ ما يهمّنا في السياق الذي نحن بصدده، هو أنَّ هذا التمييز قد اعتُبر قاعدة في المحاولة الشهيرة التي قام بها توماس هـ. مارشال (Thomas H. Marschall) والتي هدفت لإعادة بناء التسوية التاريخية للطبقات الاجتماعية، باعتبار ذلك سيرورة توسع مجال الحقوق الفردية الأساسية[2]. بدوره استعاد تالكوت بارسنز (Talcott Parsons) هذا التحليل في نظريته الأخيرة بشأن المجتمع، جاعلاً منه نقطة استند إليها في شرحه لتطور القانون الحديث[3].

انطلق مارشال من الموقف الانقلابي الذي أشرنا إليه، والذي بالاستعانة به يُقاس التمييز الأوّلي بين تصور قانوني حديث وتصور تقليدي: حين تنفصل التطلّعات القانونية الفردية عن الانتساب إلى هذا الوضع الاجتماعي أو ذلك، حينها فقط ينشأ مبدأ المساواة العالمي الذي لا يقبل بعد الآن النظام القانوني إلاّ إذا لم يحتمل لا الشواذ ولا الامتياز.

---

1 Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1986، لا سيما الفصل الرابع حول نظرية المكانة عند يلينيك (Jellinik) الصفحة 229 وما يلي.

2 Marshall, Thomas H., «Citizenship and Social Class», in: *Sociology at the Crossroads*, London 1963، صفحة 67 تابع.

3 Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, München 1982، (لا سيما الفصلين الثاني والخامس).

ولأنَّ هذا المطلب يتعلَّق بالدور الذي يلعبه الفرد بصفته مواطنًا، تأخذ فكرة المساواة وفي الآن نفسه معنى الانتماء «بكامل الحق» إلى الجماعة السياسية: بالاستقلالية عن الاختلافات في الموارد الاقتصادية، فإنَّ كل عضو في المجتمع يتمتع شأن الجميع بالحقوق التي تسمح له الحفاظ على مصالحه كمواطن. هنا يبدي مارشال اهتمامه بدينامية التطور التي تجد حقوق الفرد الأساسية نفسها قد انساقت إليها بمجرَّد أن خضعت لمطلب المساواة. إنَّ المجتمع قد أُلزم من خلال الصراعات الاجتماعية لتلبية هذا المطلب على مستوى القانون، سيرى صعود أُسس المطالب القانونية الذاتية، إلى الدرجة التي تجد اللامساواة ما قبل السياسية والاقتصادية نفسها وقد باتت موضع تساؤل.

استطاعَ مارشال أن يبني أطروحته من المعلومات التي استخلصت من الطريقة التي توسع بها مضمون الاعتراف في القانون الحديث مستندًا إلى إعادة بناء تاريخي[1]، حيث طبّق في إطاره التقسيم الجزئي النسقي للمتطلبات الذاتية مراعيًا فيها وجود طبقات ثلاث. هكذا وجد هذا التقسيم الثلاثي تقليدًا تاريخيًّا، يموضع في نسخته الأكثر تميزًا قيام الحقوق السياسية في القرن التاسع عشر، وبعث الحقوق الاجتماعية في القرن العشرين. هذا التحقيب الذي سيؤكّد عليه لاحقًا يهمنا هنا من الزاوية التي يبرهن فيها فقط، أنَّ كل فئة جديدة من الحقوق الأساسية لم يكن يُقدَّر لها أن تفرض نفسها، على المستوى التاريخي، إلا بحجج تتجه بشكل مُضمَر نحو

1 راجع حول ما سيلي: Marshall، مرجع مذكور أعلاه ص 73 وما يلي.

المطالبة بالمشاركة الكاملة في الجماعة السياسية. هكذا ظهرت حقوق المشاركة السياسية باعتبارها مجرَّد نتيجة للحقوق المدنية الممنوحة طيلة القرن الثامن عشر، أقله للبالغين من الذكور. وحده المواطن الحرّ الذي يتمتَّع بثروة أو بدخل كاف، كان له الحق بالمشاركة مبدئيًّا بسيرورة تشكل الإرادة الجمعية. لم تكن حقوق المشاركة التي ارتبطت حتى ذلك الوقت بوضع اجتماعي معيّن، قد كوّنت طبقة خاصة من الحقوق الأساسية إلاّ حين توسعت هذه الحقوق جزئيًّا وأصبحت دون جوهر، لقد تطور المناخ القانوني - السياسي بما يكفي لدرجة لم يعد ممكنًا معها معارضته بطرح حجج مقنعة مقابل متطلبات المجموعات المستثناة بالمساواة. وفي العقود الأولى من القرن العشرين تمّ القبول نهائيًّا بأنَّ على كل أعضاء الجماعة السياسية التمتع بالحق نفسه في المشاركة بسيرورة تشكل الإرادة الديموقراطية.

وكما نشأت الحقوق السياسية المنادية بالمشاركة تولَّدت أيضًا الحقوق الاجتماعية من التوسع المفروض من «الأسفل» انطلاقًا من مفهوم الانتماء «الكامل والمنجز» إلى الجماعة السياسية. هذا وقد انبثقت هذه المقولة من الحقوق الأساسية وتحديدًا من الصراع الذي تمّ خوضه في بعض البلدان في القرن التاسع عشر من أجل إقرار التعليم الإلزامي والشامل. لم يكن الأمر يتعلَّق بنقل درجة عامة من الثقافة إلى الأولاد، بل إلى الراشدين مُستقبلاً الأمر الذي لا بد منه للممارسة الكاملة للحقوق السياسية. انطلاقًا من ذلك، نظريًّا على الأقل، لم يكن ثمة أكثر من خطوة يجب اجتيازها حتى نفهم أنَّ

حقوق المشاركة هذه ستظل مجرّد امتياز شكلي بالنسبة إلى عامة الشعب طالما أن ممارستها الفعلية لم تكن مؤمنة بوجود مستوى حياة اجتماعية معيّن وبدرجة معيّنة من الضمان الاقتصادي: مثل هذه المطالب، بحق المساواة، هي التي أُوجدت إبان القرن العشرين، في البلدان الغربية التي تبنَّت نموذج دولة الرعاية على الأقل، هذه الطبقة الجديدة من الحقوق الاجتماعية التي يجب أن تؤمِّن لكل مواطن إمكانية ممارسة كل الحقوق الأخرى.

يكفي الاطلاع على هذا الموجز المختصر من تحليل مارشال لنرى كيف أنَّ التوسع المتتابع في الحقوق الفردية الأساسية قد أوصل إلى المبدأ المعياري الذي منه انطلقت هذه الحقوق أساسًا. فكل اطراد في الحريات الفردية يمكن أن يفهم فعلاً باعتباره خطوة باتجاه تحقّق هذه الفكرة الأخلاقية التي بموجبها على كلِّ أعضاء المجتمع أن يكونوا قد وافقوا وبعقلانية على النظام القانوني القائم، هذا إذا ما أرادوا أن يكونوا جاهزين لاتباع القواعد. هكذا يمكن القول أنَّ مأسسة الحريات المدنية قد دشَّن سيرورة ابتكار دائم قدِّر لها أن تنتج نظامين جديدين من أنظمة الحقوق الذاتية، ذلك أنَّ التاريخ قد برهن لاحقًا، وبضغط من المجموعات التي عانت، أنَّ كل الأفراد المعنيين لم يكن لديهم أبدًا كل العناصر الضرورية التي تمكنهم من المشاركة على قدم المساواة في سيرورة تفاهم عقلانية: حتى يمكن للمرء التصرف بوصفه شخصًا مسؤولاً أخلاقيًّا، كان الفرد بحاجة لا للحماية بواسطة القانون فقط ضدَّ التعديات التي تهدِّد فضاء الحرية وحسب، بل كان على القانون أن يؤمِّن له إمكانية

المشاركة بسيرورة تشكل الإرادة العامة، وهذه إمكانية لم تكن لتتاح له إلاّ إذا كان مؤمَّنًا ضمن مستوى معيّن من الحياة. هكذا، وبسبب ما أصاب الوضع القانوني للأفراد من اغتناء على مدى القرون الأخيرة، فإنَّه كان لا بدَّ من توسيع الفكرة المكوّنة حول القدرات المميّزة التي تكوِّن الإنسان وتجعل منه شخصًا: فإلى جانب الصفات التي تجعل الذات قادرة على التصرف باستقلال ذاتي وعقلاني، أضيف مع الوقت حدّ أدنى من الثقافة العامة ومن الضمان الاقتصادي. إنَّ اعتراف الأشخاص القانونيين ببعضهم بعضًا وبشكل متبادل يعني الآن أشياء تتجاوز ما كان سائدًا حيث تولد الحق الحديث: والفرد، إذ يجد نفسه معترفًا به قانونيًّا، لن يكون محترمًا فقط من حيث قدرته المجرّدة على الطاعة للمعايير الأخلاقية، بل محترمًا أيضًا لما يتمتع به من صفة عينية تؤمن له مستوى حياة دونه لن يكون قادرًا على ممارسة هذه القدرة الأولية.

إلاّ أنَّ الموجز التاريخي الذي قدمه مارشال قد برهن أيضًا أنَّ توسع الحقوق الفردية الأساسية الذي تحصل بفعل الصراعات الاجتماعية، لا يمثل إلاّ مظهرًا من سيرورة أكثر اتساعًا، من سيررة تتحصل بالتقاء خطين من خطوط التطور التي يجب أن ينظر إلى تمايزها على مستوى نسقي. لمبدأ المساواة الذي قبل به في القانون الحديث نتيجة لا يجب أن تقتصر على الإغناء المطرد لوضع الشخص القانوني، بل أن يشمل ذلك دائمًا عددًا من الأفراد يزداد على الدوام. ولذلك استطاع مارشال أن يلخِّص النتائج التي أتى عليها في مختصره من خلال هذه الأطروحة المبتكرة «إنَّ الشكل

الذي يدفع الناس في الطريق الذي تمّ اختطاطه بهذه الطريقة هو التعطش لمساواة أكثر اكتمالاً، والحاجة لإغناء العناصر التي تكوّن وضعهم وزيادة عدد الأشخاص الذين يناط بهم هذا الوضع»[1] [النص بالإنكليزية في الأصل]. في الحالة الاولى، كما أسلفنا، يدخل القانون مضامين مادية جديدة، تأخذ بعين الاعتبار أكثر فأكثر عدم مساواة الفرص التي يتمتع بها مختلف الأفراد وتؤهلهم للاستفادة فعليًّا من الحريات المضمونة اجتماعيًّا؛ أما في الحالة الثانية، وبالمقابل، فإنّ العلاقة القانونية قد صارت عالمية بشكل يجعل من عدد متنامٍ من المجموعات المقصاة وغير المقبولة حتى الآن ستجد نفسها معترفة بالحقوق نفسها شأن أفراد المجتمع الآخرين. ولأنّ القانون الحديث قد احتوى بنيويًّا على هاتين الإمكانيَّتين، فإنّ كلًا من هيجل وميد قد بات على قناعة بأنّ «الصراع من أجل الاعتراف» قد وجد امتداده في الدائرة القانونية. والمواجهات العملية التي تثيرها تجربة الذل أو إنكار الاعتراف قد تواجه تحدّي التوسُّع المادي والامتداد الاجتماعي لوضع الشخص القانوني[2].

وحتى نجد إجابة على السؤال حول طبيعة تجربة الذلّ التي تعتبر أساس هذه المآزم الاجتماعية، فلا بدّ لنا أن ننتهي من التطرُّق باختصار لنوع العلاقة الإيجابية مع الذات التي تعتبر نتيجة الاعتراف القانوني. بداية، إننا نتفق مع ميد في اعتبار أنّ الاعتراف

1 المرجع السابق ص 87.

2 قابل مع ما سبق (الصفحات الأخيرة من الفصل الرابع).

الاجتماعي للحقوق المشروعة سيجد نتيجته النفسية في تطوُّر القدرة بالتعامل مع ذات النفس، مثل التعامل مع شخص مسؤول أخلاقيًّا؛ وبما أنَّ الطفل في حالة الحب يكتسب بفضل تجربة العناية الامومية المستمرة الثقة التي تسمح له إظهار رغباته بحرية، كذلك الراشد يكتسب عبر تجربة الاعتراف القانوني إمكانية تفهمه لأفعاله باعتبارها تمظهرًا لاستقلاليته الذاتية التي تلاقي الاحترام من قبل الجميع. بإمكاننا أن نعتبر احترام الذات بمثابة علاقة قانونية، والثقة بالذات مثل الحب، ذلك أنَّ الحقوق المشروعة يمكن أن تفهم بوصفها علامات، صارت مغفلة من جانب الاحترام الاجتماعي، وبالطريقة نفسها يعتبر الحب تعبيرًا عاطفيًّا لاهتمام يقاوم حتى الابتعاد: أما الحب الأمومي فيخلق في كلّ كائن إنساني الأساس النفسي الذي انطلاقًا منه بإمكان هذا الكائن أن يثق بالنزوات المترتبة عن رغباته الخاصة. أما حقوقه المشروعة لتجعله يعي قدرته على احترام ذاته، لأنه يستحق احترام كلّ الذوات الأخرى. ومع ظهور الحقوق الأساسية العالمية بالطبع يمكن لمثل هذا الشكل من احترام الذات أن يأخذ السِّمة النوعية التي تجعلنا نتكلم عن المسؤولية الأخلاقية بوصفها النواة الأكثر احترامًا لدى الشخص. حين لا تمنح الحقوق الفردية بطريقة استبدادية لأعضاء بعض الجماعات الاجتماعية صاحبة وضع خاص بها، ولكن وبطريقة مساواتية نظريًّا للناس بوصفهم كائنات حرَّة، حينها فقط تمنح هذه الحقوق الفرد أساسًا موضوعيًّا يمكنه إذا ما استند إليه أن يتعرَّف إلى نفسه معترفًا به في قدرته على تكون حكم مُستقل.

إنَّ علاقة قانونية من هذا النمط هي التي تبرز التجربة التصورية التي استعرضها جويل فينبرغ Joel Feinberg لنبرهن على القيمة الأخلاقية للاعتراف بالحقوق المشروعة؛ وقد تميّزت تأملاته بطبيعة تظهر الرابط المفهومي، بل الترابط التجريبي المتبادل القائم بين الاعتراف القانوني واكتساب احترام الذات[1].

يطلق فينبرغ موقفًا تخيليًّا لمجتمع تسيطر فيه درجة غير معتادة من أعمال الإحسان الاجتماعي ومن اعتبار متبادل، في حين تظل إقامة الحقوق المضمونة اجتماعيًّا مجهولة كليًّا؛ وحتى لا يستسهل هذه المهمة قام فينبرغ بتوسيع هذا النموذج مقدمًا لذلك خطوتين اثنتين، إذ أدخلَ على وحدة البلدة المعزولة (Nowhereville) الاجتماعية الشعور بالإلزام الأخلاقي من جهة، ونسق الحقوق الموضوعية من جانب آخر. وقد كان لدى فينبرغ في نهاية الأمر حججه ليرى في هذه الجماعة التخيلية تقبلها ضمان سعادة مواطنيها عند مستوى معيَّن أرفع مما نجده في مجتمعاتنا الحالية إلى جانب الحقوق الأساسية التي تعترف بها للفرد. وكل ما تؤمنه القوانين هنا للأشخاص في مجال المساعدة والاحترام، قد أخذ بالاعتبار في نظام فينبرغ من خلال الميول الغيريَّة والشعور بالواجب الأحادي الجانب. إلاّ أنَّ ما يشغل المؤلف في تجربته التخيلية هو افتقار المجتمعات من نمط «البلدة المعزولة» لشيء أساسي، شيء عودتنا مؤسساتنا الأخلاقية على احتسابه. وإذ قام فينبرغ بتحليله لما ينقص

1 Feinberg, Joel, «The Nature and Value of Rights», in: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton. N.J. 1980، ص 143 وما يلي.

هذه الجماعات التخيلية، رغم ما تتمتّع به ممارساتَها الأخلاقية من غنى، فهو البحث في أهمية الحقوق الفردية بالنسبة للشخص. وقد وجد مفتاح هذه المسألة في الدلالة التي على كلمة «حق» أن تأخذها ليصار لتطبيقها على الحقوق الأساسية الكلية. وبالفعل إذا ما اعتبرنا أنَّ فعل حيازة الحقوق لا يعني في هذه الشروط أكثر من طرح مطالب يعتبر تحقيقها الاجتماعي مبرّرًا، فإننا سندرك أيضًا السِّمة الأساسية التي تفتقر إليها «البلدة المعزولة». إنَّ العيش في مجتمع لا حقوق فردية فيه، يعني الافتقار إلى أية فرصة تؤمن احترام الذات: أما «امتلاك الحقوق، فذلك يعني «الوقوف وقفة رجال»، والنظر إلى الآخرين وجهًا لوجه (النظر إلى أعينهم). والشعور أساسًا بأننا المعادل للجميع. أن يعتبر المرء نفسه صاحب حقوق، يعني تطوير شعور بالفخر المشروع، والتمتع بالحد الأدنى من احترام الذات، ودون ذلك لن يكون المرء جديرًا بحب الغير واحترامه. واحترام الأشخاص (...) ليس إلاّ احترام حقوقهم ربما، بحيث لا يجوز تقديم حق على آخر؛ وأنَّ ما نسميه «الكرامة الإنسانية» ليس شيئًا آخر إلاّ القدرة على المطالبة بحق»[1].

مع أن هذا السياق المنطقي لا يخلو من الغموض، بل من التناقض[2]، فهو مع ذلك يقدم حجة تكون بمثابة قاعدة صلبة للفرضية التي قدمها ميد: بما أنَّ التمتع بالحقوق الفردية يجعل الفرد قادرًا على التعبير عن متطلبات مقبولة اجتماعيًّا، فذلك يفتح

1 المرجع السابق، ص 151.

2 راجع: «Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung»، مرجع مذكور ص 148 وما يلي.

أمامه إمكانية ممارسة نشاط مشروع، يستطيع بفضله أن يبرهن لنفسه أنه يتمتَّع باحترام كل مواطنيه. تكتسب الحقوق الفردية سمة عامة بقدر ما تقدم لذات نمط فعل مقبول من كل شركائه في التعامل: هكذا تتدخَّل الحقوق في عملية تكوين احترام الذات؛ إذ مع القدرة الاختيارية في اللجوء إلى الحقوق يحوز الفرد وسيلة رمزيَّة بإمكان فعاليتها الاجتماعية أن تبرهن له باستمرار أنه شخص مسؤول اجتماعيًّا ويتمتَّع باعتراف عام. وإذا ما أدخلنا التأملات السابقة في الإطار الذي نحن بصدده لأمكننا الاستنتاج بأنَّ تجربة الاعتراف القانوني هي تجربة تتيح للذات أن تعتبر نفسها شخصًا يتقاسم مع كل الآخرين من أعضاء الجماعة الصفات الذي تجعل منه شخصًا قادرًا على المشاركة في تكوين إرادة استدلالية. والملكة هذه، ملكة الاستناد إيجابًا إلى عين الذات هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم «احترام الذات».

مرحليًّا، لا يشكل هذا الاستنتاج إلاّ علاقة ذات مضمون مفهومي، دون أن يستند إلى أي مُعطى تجريبي. ومن الصعوبة بمكان، في مثل هذه الحالة، أن نراقب النتائج النظرية من منطلقات الواقع الظاهري، ذلك أنَّ احترام الذات لا يمكن أن يدرك، إن صح القول، إلاّ من خلال صورة سلبية، أي حين تعاني الذوات بشكل واضح من غيابه. لذلك ليس بمقدورنا أن نستنتج الوجود الوقائعي لاحترام الذات إلاّ بشكل غير مباشر، وذلك عبر إقامة مقارنات تجريبية مع مجموعات يتيح لنا سلوكها العودة إلى أشكال التمثل الرمزي لتجربة الذل. وفي حالات نادرة ثمّة مخرج آخر يُطرح،

حيث تقوم المجموعات المعنية نفسها بالتداول حول شروط إقصائها القانوني، إذ تعلن أنَّ انعدام الاعتراف الاجتماعي يحرم الفرد أيضًا من أن يحترم ذاته. في مثل هذه الحالات التاريخية الاستثنائية والتي نجد على سبيل المثال تصويرًا لها في النقاشات التي دارت في أوساط حركة الدفاع المدني عند السود الأميركيين في الخمسينيات والستينيات نجد تعبيرًا لغويًّا تناول الأهمية النفسية التي أحاطت بالاعتراف القانوني حول احترام الذات لدى الجماعات المقصاة: حيث نجد وبانتظام في المطبوعات التي ارتبطت بهذه القضية أنَّ تجربة الاضطهاد القانوني قد أوصلت إلى شعور بالخجل الاجتماعي يصل إلى حد الشلل، والذي ما أمكن التحرّر منه إلاّ بالتمرُّد الفاعل وبالمقاومة[1].

3- هذا وقد أضاف كلٌّ من هيجل وميد إلى الحب وإلى الحق شكلاً ثالثاً من الاعتراف المتبادل، علمًا أنَّ كلاً منهما قد اختار أن يقدم له توصيفًا مختلفًا، مع أنه شكل يشغل في كل من نظاميهما الفكري وظائف تتشابه إلى حدٍّ بعيد: فمتى يتمكن الناس من إقامة علاقة لا انقطاع لها مع بعضهم البعض، فالذوات البشرية لا تحتاج لإقامة تجربة تغلق ذات طابع عاطفي أو تجربة الاعتراف القانوني وحسب، بل يجب أن تتمتع أيضًا بالتقدير الاجتماعي ما يتيح لها أيضًا أن تقيم أيضًا علاقة ترابط إيجابي مع قدراتها وصفاتها العينية. في كتاباته في مرحلة يينا وصَّف هيجل هذه العلاقة الثالثة من

---

1 بشكل إجمالي ما لخصه: Boxbill, Bernard R., «Self-Respect and Protest», in: *Philosophy and Public Affairs 6 (1976-77)*، ص 58 وما يلي. وقد استند الكاتب على وثائق جمعت في مؤلف صدر عام 1966، Howard Brotz, *Negro Social and Political Thought*, New York 1966.

الاعتراف باستخدامه مصطلح «المناقبية»، أما ميد وبالمقابل فإنّ هذا الشكل نفسه من الاعتراف لا يدخله في إطار شكلي صرف، بل هو يدخله في نموذج تقسيم العمل التعاوني وقد بلغ مرحلة المأسسة. وبمقارنة هاتين المقاربتين الوصفيَّتين كنا قد وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ مثل هذه العلاقة لا يمكن أن تَفهم بشكل متطابق إلاّ إذا افترضنا سلفًا وجود أفق قيم مُشتركة لدى الذوات المعينة. إذ أنَّ الآخر والأنا لا يمكن أن يقدر كل منهما الآخر بشكل متبادل وبوصفهما شخصان متفردان إلاّ إذا رجعَا إلى القيم نفسها، وإلى الغايات نفسها والتي تبعًا لوظيفتها يقيس الواحد منهما أهميَّة صفاته الشخصية بالنسبة لحياة الآخر أو لما تقدم له. وأن تكون النتيجة التي توصل إليها التأويل الذي قدمناه حول كل من هيجل وميد تتطابق مع حالة فعل مؤكَّد تجريبيًا، فذلك ما وجدنا عليه برهانًا أوليًا استقيناه من تحليل القانون الحديث: وبالفعل فنحن لم نتمكن من إعادة بناء مبدأ عالمي يستند إليه القانون الحديث إلاّ بعد أن ربطناه بنقطة القطيعة التاريخية حيث وجد الاعتراف القانوني نفسه مفصولاً عن أشكال الاحترام التي وجدت الذوات فيه الاعتراف تبعًا للقيمة المحدَّدة اجتماعيًا على أساس صفاتهم العينية. ففي إطار علاقات التقدير الاجتماعي، المتغيّرة بحسب الحُقب التاريخية، علينا البحث عن القاعدة التجريبية التي بناء عليها استطاع كل من هيجل وميد وكل على حدة، بناء نموذج علاقة الاعتراف المتبادل الثالثة. وأفضل طريقة نميّز بها هذه العلاقة الأخيرة، ومن وجهة نظر فينومنولوجية تخضع للرقابة التجريبية هي العودة إلى سير تحليلنا حيث كنا قد

توصلنا إلى مقارنة العلاقة القانونية مع التقدير الاجتماعي. هكذا يبدو أنَّ هيجل وباستخدامه لمفهوم «المناقبية» وميد الذي استعان بفكرة التقسيم الديموقراطي للعمل، قد حاولا استخلاص نمط خاص، نمط يبدو أكثر إلحاحًا على صعيد معياري، من جماعة القيم هذه والتي يندرج فيها بالضرورة كل شكل من أشكال التقدير الاجتماعي.

إنَّ موضوع التقدير الاجتماعي وخلافًا للعلاقة القانونية الحديثة، وكما سبق ورأينا، هو الصفات الخاصة التي بها يتميّز الناس في خصوصياتهم الشخصية. ففي حين يمثّل القانون الحديث واسطة تعارف تعبّر عن الصفات العالمية التي تتمتع بها الذوات البشرية، فإنَّ هذا الشكل الثاني من الاعتراف يكتسب أيضًا شكل الأداة الاجتماعية التي تؤمّن التعبير عن السمات التي تتميّز بها الذوات الإنسانية بطريقة عالمية، أي بطريقة ملزمة تذاوتيًا. تتأمن وظيفة الوساطة هذه على صعيد اجتماعي عبر اطار من التوجه المبني رمزيًا، وإن ظلّ على الدوام مفتوحًا أو كثير المساهمات، وفيه تُصاغ القيم والغايات الاتيكية التي يرسم مجموعها المفهوم الثقافي الذي يكونه المجتمع عن نفسه. من شأن إطار التوجه هذا أن يُستخدم كنسق مرجعي من أجل تقييم الصفات الضرورية، ذلك أنَّ «القيمة» الاجتماعية لمثل هذه الصفات تُقاس بحسب الإسهام الذي باستطاعتها تقديمها من أجل تحقيق الغايات المتوخّاة من قبل المجتمع[1].

---

1 فيما سيلي اعتمدت اساسًا على: Heinz Kluth, *Sozilprestige und sozialer Status*, Stuttgart 1957; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige Gewissen*, Köln 1966.

إنَّ الفكرة الاجتماعية التي يكونها المجتمع عن نفسه تحدد المقاييس التي يبنى التقدير الاجتماعي للأشخاص عليها، حيث يحكم على قدراتها وعلى أدائها تذاوتيًّا تبعًا لقدرتها على موضعة القيم التي تحدّدها الجماعة ثقافيًّا. هكذا يفترض شكل الاعتراف المتبادل أيضًا وجود تنظيم اجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة قيم. وإذا ما حدّد التقدير الاجتماعي بالغايات الأتيقية التي تحكم مجتمعًا معينًا، فإنَّ الأشكال التي يمكن أن يتخذها تمثّل، وبحدٍّ لا يقل عن مختلف حالات الاعتراف القانوني، حجمًا متغيرٍ تاريخيًّا. ثم أنَّ للمدى الاجتماعي لهذا الاعتراف ولدرجة تناظره علاقة بتنوّع القيم التي يقبلها المجتمع مثل ما لهما علاقة بنوعية مثاله الإنساني. وبقدر ما تنفتح الغايات الأتيكيَّة على قيم مختلفة وبقدر ما تمحي البنية التراتبية لصالح المنافسة الأفقية، بقدر ما يصبح التقدير الاجتماعي فرديًّا وما يدخل مقدارًا أكبر من التناظر في العلاقات. ولذلك فإنَّ ميزات هذا الشكل الخاص من الاعتراف لا تظهر في أي مكان بشكل واضح إلاّ في التغيّر البنيوي الذي يطرأ عليها إبان الانتقال التاريخي من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث: وكما هو الشأن في العلاقة القانونية، فإنَّ التقدير الاجتماعي لم يستطع أن يأخذ الشكل الذي نعرفه فيه اليوم إلاّ حين تجاوز إطار المجتمع المنظم تبعًا لأنظمة تراتبية. يتميّز التغير البنيوي الذي حدث بهذا الشكل وعلى صعيد تاريخ المفاهيم بانزياح مفاهيم «الشرف» إلى مقولات «الاعتبار» أو «الهيبة» الإجتماعية.

طالما أنَّ التصورات الغائية الأخلاقية لا تدرك إلاّ على نحو

جوهري، وطالما أنَّ القيم المقابلة لها قيمًا تترابط تراتبيًّا فيما بينها، بحيث أنَّ مختلف أنماط السلوك يمكن أن تصنّف تبعًا لنظام الكرامة، فإن درجة الاعتبار التي يتمتَّع بها الشخص هي درجة تُقاس بعبارات الشرف الاجتماعي. تتيح المناقبية الاصطلاحية لمثل هذه الجماعات تركيب المهام الاجتماعية بشكل عامودي، تبعًا لما يفترض لها من اسهام في تحقيق القيم المركزية لدى المجموعة، ومن قدرة على ربط كل واحدة من هذه المهام بحالة من حالات الحياة الخاصة، والتي على الفرد أن يمتثل لها ليحصل على رتبة «الشرف» الخاصة بوضعيته. وهكذا فإنَّ عبارة «الشرف» تعني في مجتمع مقسم إلى شرائح المقياس النسبي للاعتبار الاجتماعي الذي بإمكان الشخص اكتسابه إذا ما قام عبر سلوكه بالامتثال عادة للتوقُّعات الجماعية المرتبطة «اتيكيًّا» بوضعيته الاجتماعية. «من الناحية المضمونية»، وعلى ما يقول ماكس فيبر Max Weber، «يجد شرف الشريحة الاجتماعية طبيعيًّا التعبير عن ذاته عبر الإلزام الموجَّه لكل واحد ممّن يريدون الانتماء لدائرة خاصة حتى يمتثل لنمط حياتها الخاص»[1]. إنَّ الصفات الشخصية التي يتأسس عليها في هذه الحالة التقييم الاجتماعي للشخص ليست بالصفات الخاصة بذات تعتبر من حيث حياتها الفردية، بل صفات شريحة لها موقعها وسط وضعيتها الثقافية النمطيَّة: وبالتالي فإنَّ صفة «محترم» ليست بعد ذلك إلاّ الإسهام الإضافي الذي على كل فرد القيام به ليكتسب

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976، ص 535.

فعليًّا درجة الاعتبار الاجتماعي المرتبطة جمعيًّا مع شريحته تبعً لسلَّم قيم موضوع سلفًا[1].

حين ينتظم التقدير الاجتماعي تبعًا لنموذج مجتمع تلك بنيته، فإنَّ أشكال الاعتراف المرتبطة به ستأخذ سمة العلاقات المتناظرة داخل كل مجموعة، ولكنَّها متنافرة من مجموعة لأخرى، بين أفراد يتميّزون بنمطية ثقافية مكوّنة من شروط اجتماعية: بإمكان الذوات وسط الشريحة عينها تبادل التقدير بوصفهم أشخاصًا يتقاسمون، تبعًا لظرفهم المشترك صفات وقدرات تتمتع بدرجة معينة من الاعتبار على السلَّم القيمي؛ أما بين الشرائح، بالمقابل فثمة علاقات تقدير تراتبية تسمح لأعضاء المجتمع بتقدير ما لدى ممثلي شرائح أخرى من صفات وقدرات تسهم في إطار ثقافي محدّد سلفًا، بتحقيق قيم مشتركة. لا يمكن لنا أن نتغاضى حتى وسط مثل نظام الاعتراف هذا الثابت نسبيًّا، عن قيام بعض المجموعات الاجتماعية بالسير في طريق خاص يعتمد إقامة «ثقافة – مضادَّة تقوم على الاحترام التعويضي»[2] [تعبير بالإنكليزية]، ليصار بذلك وباستخدام نمط أسلوبي برهاني

---

1 Pitt-Rivers, Julian. «Honor», in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*، (بإشراف) David L. Sill, Macmillan Company and Free Press, VI، تابع 503. أما الأمثلة الامبريقية المستقاة من مجتمعات تقليدية فنجدها في: J. G. Peristiany (إشراف)، *Honor and Shame. The Vakyes if Neduterrabeab Society*. London 1966، وبشأن الأمثلة التاريخية راجع: Richard van Dülmen (ناشر)، *Armut. Liebe. Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*. Frankfurt am Main 1988.

2 حول هذا التصور راجع: Richard Sennett/ Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge 1972.

تصحيح تقدير اعتبرته الصفات الجماعية تقديرًا غير عادل؛ بالإمكان أيضًا وانطلاقًا من ملاحظة أبداها ماكس فيبر، اعتبار النزعة التي تبديها المجموعات الاجتماعية في رفضها لمقدرة غير المُنتمين إليها اكتساب الصفات المميّزة لشريحتهم بهدف الاستئثار باستمرار لطرق التوصل لمكانة اجتماعية أعلى، نزعة تتميّز بها هذه المجتمعات نمطيًّا[1]. إلاّ أنَّ كل مظاهر هذه المعركة اليومية من أجل الشرف تظل محصورة وسط إطار تصنيف اعتراف مقسَّم تبعاً للشرائح، طالما ظلّت على عدم تشكيكها بهذه التراتبية الجوهرية للقيم والتي صبغت بصفتها التصور الثقافي التي كونتها المجتمعات التقليدية عامة عن ذاتها.

لا تبدأ سيرورة نزع القيمة هذه عن المناقبية التقليدية إلاّ في اللحظة يكون أساس الفكر ما بعد الاصطلاحي في الفلسفة أو في النظرية السياسية قد أثر ثقافيًّا بما يكفي لزعزعة وضعية القيم التي تؤمن الاندماج الاجتماعي. لا يعني الانتقال إلى العصر الحديث فكُّ الارتباط ما بين علاقة الاعتراف القانوني مع النظام التراتبي للتقدير الاجتماعي وحسب؛ بل أنَّ هذا التقدير يخضع لسيرورة تحوّل بنيوي يقوم على صراعات متصلبة، ذلك أنَّ التجديدات الثقافية تطوّر أيضًا شروط صلاحية الغايات الاتيكية في المجتمع. فإذا كان نظام القيم الاجتماعي قد قدم حتى الآن الإطار المرجعي الذي يمكن عبره بطريقة موضوعية إن صحَّ القول تحديد الفكرة التي كونتها كل شريحة لنفسها عما كان يعتبر سلوكًا

1 ماكس فيبر، مرجع مذكور ص 534 تابع.

مشرفًا، فذلك يعود قبل أي شيء آخر إلى الخلفية التي على أساسها يقدم هذا النظام معرفيًّا: وبالفعل فإنَّ هذا النظام يدين في صلاحيته الاجتماعية إلى قدرة القناعة المتصلة بالتقاليد الدينية أو الما ورائية وهو يشكل بالتالي حيزًا مرجعيًّا ميتا-اجتماعي متجذِّر في التصور الثقافي الذي كونه المجتمع عن نفسه. ولكن وبعد أن تمّ تجاوزها عتبة هذا المستوى المعرفي وحين لم تعد الإلزامات الأتيكية تظهر إلاّ بوصفها نتيجة السيرورة التقريرية داخل العالم، حينها كان على نظام القيم الاجتماعي، شأن الصلاحية المفترضة سلفًا في الحق، أن تبرز فهمًا يوميًّا جديدًا: وإذا تمّ تجاوز هذه القاعدة المتعالية لم يعد بالإمكان اعتبار هذا النظام الاجتماعي نسقًا مرجعيًّا موضوعيًّا، يستطيع فيه السلوك المفروض على الأفراد تبعًا لانتمائهم لهذه الشريحة الاجتماعية أو تلك أن يقدّم في الآن ذاته معلومة أكيدة عن درجة الشرف التي يتمتَّع بها. بتأسيسه على قاعدة ميتافيزيقية يفقد عالم القيم الاجتماعي وبدرجة متناظرة صفة الموضوعية وقدرته على إقامة سلَّم تقاس به الهيبة التي يمكن أن تكون بمثابة معيار للتصرفات الفردية، لذلك فإنَّ الصراع الذي التزمته البرجوازية مع بداية العصور الحديثة ضد الأفكار الإقطاعية المرتبطة بالشرف الأرستقراطي، لم يكن محاولة جماعية لفرض مبادئ قيمة جديدة، بل كان أيضاً تشكيكًا بالوضعية نفسها التي تقوم عليها مثل هذه المبادئ. فللمرة الأولى كان الأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا كان يجب قياس التقدير الاجتماعي الذي يتمتع به الفرد بالقيمة المقدرة سلفًا بالصفات المنسوبة بطريقة نمطية

لمجموعات بأكملها. أما الآن فإن الذات قد دخلت، بوصفها حيزًا له تاريخه الفردي.

ثمة جزء كبير من التقدير الاجتماعي الذي تمتع به الفرد حتى ذلك الوقت وبواسطة مبادئ الشرف الخاصة بكل شريحة قد أصبحت، وإبان سير الاضطرابات التي قدمنا توصيفًا لها، على عاتق العلاقة القانونية الجديدة، حيث اكتسبت صلاحية عالمية من خلال مفهوم «الكرامة الإنسانية»[1]. تؤمّن كاتالوجات الحقوق الأساسية الحديثة حماية قانونية للاعتبار الاجتماعي لكل إنسان دون تمييز، حتى لو كان عليها أن توضّح تاليًا النتائج العملية التي يجب أن تترتب وعلى صعيد قانوني عن هذه الضمانة. مع ذلك لا يمكن للعلاقة القانونية أن تحتوي كل أبعاد التقدير الاجتماعي، ذلك أنّ هذا التقدير وبحسب وظيفته نفسها لا ينطبق إلاّ على الصفات والقدرات التي يتمايز بها أعضاء المجتمع عن بعضهم بعضًا. فلا يمكن لشخصٍ الحُكم على نفسه، بأنه «مقدر» إلاّ إذا شعر بالاعتراف به عبر إنجازات لا يمكن لغيره أن يؤدّيها عنه. وإذا كانت مثل هذه الفوارق قد حددت حتى حينه بشكل جماعي، بحيث يمكن للمرء أن يقيس درجة الشرف التي تعود إليه من خلال الانتماء الاجتماعي للفرد، فقد كان على هذه الإمكانية أن تؤول إلى الزوال مع الانحلال التدريجي لتراتبيات القيم التقليدية. إنّ صراع

1 قابل: Peter Berger/ B. Berger/ H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main 1987، ص 75 تابع («Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang»)

البرجوازية ضدَّ التصنيف الشرائحي الصلب للتصرفات في نظام الاعتراف القديم قد أوصل لتبنّي رؤية للأدوار المعمول بها في تحقيق الأهداف الاجتماعية أكثر ميلاً لليبرالية. ولأنَّ المرء لا يقرّر سلفًا نوعية أحوال الحياة التي يجب قبولها بوصفها أنماطًا اتيكيَّة، فإنَّ السمات الجماعية ليست هي ما يتحكم بالتقدير الاجتماعي، بل القدرات التي طوَّرها كل فرد إبان مسيرة سيرته الشخصية. أوصلت فردنة الإنجازات لنتيجة ضرورية مفادها أنَّ القيم الاجتماعية قد انفتحت على مختلف أنماط تحقق الذات لدى الشخصية الإنسانية. ثمّة تعدُّدية قيمية قد دخلت الآن إلى النظام المرجعي الثقافي الذي يقيس إسهام كلِّ فرد وكذلك قيمته الاجتماعية، حتى لو ظل ذلك محافظًا على الانتماءات إلى الطبقة أو إلى الجنس. ففي هذا السياق التاريخي تندرج السيرورة التي عبر مسيرتها يتقلص مفهوم الشرف تدريجيًّا ليصبح مجرَّد فكرة عن الهيبة، أو المكانة الاجتماعية[1].

ينطوي هذا الانزياح المفهومي من جهة أولى على انحدار مقولة «الشرف»، التي، بعد أن كانت على ارتباط بأنماط الحياة النوعية لمختلف الشرائح الاجتماعية، تبدأ بالتحدد في إطار الاستخدام في الفضاء الخاص؛ أما الآن فإنَّ هذه المقولة

---

1 حول سيرورة الفردنة والتقدير الاجتماعي، راجع: Speier, Hans, «Honor and Social Structure», in: *Social Order and the Risks of War*. New York 1952، ص 36 تابع. أما النص الأساسي بشأن الأطروحة التاريخية لفردنة الشرف المطردة فنجدها في: Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*. Zürich 1985، القسم الثالث، الفصل الثامن عشر الصفحة 338 وما يلي.

باتت تشير إلى المعيار الذي بموجبه فقط تختار الذات تقييم المظاهر التي تقدر بشكل مطلق أنها لا بدَّ من الدفاع عنها تبعًا للتصوّر الذي تكونه الذات عن نفسها. ثم أنَّ المكانة التي شغلتها فكرة الشرف سابقًا في فضاء المجتمع العام قد تمّ الآن العودة إليها عبر مقولات مثل «الاعتبار» أو «المكانة» التي تعبِّر عن درجة التقدير الاجتماعي التي يكتسبها الفرد بإنجازاته وقدراته الفردية. والصورة الجديدة التي ينظم بموجبها الآن هذا الشكل من الاعتراف هي صورة لا يمكن أن ترتبط إلاّ بطبقة القيمة الرقيقة التي لم تتطرّق إليها سيرورتا تحول «الشرف»: من حيث عالميته القانونية باتخاذه أنواع «الكرامة الإنسانية» من جهة، ومن حيث خصخصته باتخاذه شكل «الاستقامة» المحدَّدة بطريقة محض ذاتية من جهة أخرى. هكذا لا يعود التقدير الاجتماعي مرتبطًا بأيّ امتيازات قانونية، ولا يفترض أيضًا تمايز بعض الصفات الأخلاقية الشخصية[1]. بل أنَّ أفكارًا، مثل «المكانة» و«الاعتبار» لن تؤشِّر إلى أكثر من درجة الاعتراف الاجتماعي التي تكتسبها الذات بالطريقة الخاصة التي تتمكن من جعل تحقّق الذات بوصفها فردًا تتطابق مع تحيين الغايات التي يحدّدها المجتمع لنفسه بشكل مجرّد؛ ففي هذا النظام الجديد من الاعتراف القائم على الفردنة يصبح كل شيء مرتبطًا بالطريقة التي سيتحدّد بها أفق القيم العالمي هذا والذي يجب أن يكون في الوقت نفسه منفتحًا على مختلف أنماط التحقق الذات الفردي

1 Wilhelm Korff, *Ehre, Prestije, Gewissen*، مرجع مذكور الفصل الثالث ص 111 تابع.

والـذي يجب أن يؤمِّن نسقًا شاملاً لتقييم المساهمات الفردية الخاصة.

تدخل المساهمات الحثيثة لحلّ هذه التصورات على اختلافها على شكل نظام التقدير الاجتماعي الحديث تواترًا يؤدّي مع الوقت إلى صراع ثقافي، ذلك أنه مهما كانت الطريقة التي بها تتحدَّد الغايات الاجتماعية، سواء تمّ تلخيصها في فكرة وحيدة تبدو حيادية، وهي فكرة «الإداء» أو سواء اعتُبرت أفق قيم مفتوح وتعدُّدي، فإنَّها لا تستطيع أن تقدم معايير تقدير قابلة للتطبيق على عالمٍ اجتماعي مُعاش، إلاّ بواسطة عملية ممارسة تأويلية ثانوية. لا تقدم هذه الأفكار التوجيهية والتي باتت أفكارًا مجرّدة نسقًا مرجعيًّا صالح بشكل عام يمكن انطلاقًا منه قياس القيمة الاجتماعية للقدرات والسِّمات الخاصة بشكل مباشر: بل هي تتطلّب خلافًا لذلك أن تكون أفكارًا عينية من خلال التأويلات الثقافية الإضافية، قبل أن تكون مطبَّقة في دائرة الاعتراف هذه. لذلك فإنَّ القيمة التي تعزى إلى مختلف أشكال التحقق الذاتي، بل وحتى تعريف الصفات والقدرات الموازية ستبقى أساسًا على تبعيتها للتأويلات التي تتحكم بإدارة الغايات الاجتماعية في مرحلة معيّنة من التاريخ. ولأنَّ لمضمون مثل هذه التأويلات بدوره علاقة بالمجموعات الاجتماعية التي تتوصل لطرح صفاتها وقدراتها الخاصة بشكل علني باعتبارها من الأمور ذات القيمة، فإنَّ هذه الممارسة التأويلية الثانوية لا يمكن أن تُفهم إلاّ بوصفها مأزمًا ثقافيًّا مستمرًّا: إنَّ علاقات التقدير الاجتماعي، في المجتمعات الحديثة، هي بمثابة رهان على صراع مُستمر، وفيه تجهد مختلف المجموعات

وعلى الصعيد الرمزي على تقييم القدرات المرتبطة بنمط حياتها الخاص وعلى البرهنة على أهميتها نسبة لما تطرحه من غايات[1]. ومما لا شكّ فيه أنّ المخرج، وإن كان موقتًا، لمثل هذه الصراعات لا علاقة له بالإمكانية التي تتمتّع بها مختلف المجموعات للتوصل إلى أدوات السلطة الرمزية وحسب، بل هو يتعلّق أيضًا بمقدرتهم على توجيه مصلحة الجمهور: وبقدر ما تتوصل الحركات الاجتماعية لجعل الرأي العام أكثر انتباهاً لأهمية الصفات والقدرات المهملة التي تمثلها جمعيًّا، بقدر ما تتاح لها فرصة زيادة القيمة الاجتماعية أو الاعتبار الذي يتمتّع به الأعضاء داخل المجتمع. وبقدر ما يصبح التقدير الاجتماعي، كما لاحظ جورج سيمل Georg Simmel مرتبطًا بشكل غير مباشر برسميَّة إعادة توزيع العائدات المالية، فإنَّ الصراعات الاقتصادية تصبح أيضًا جزءًا من الصراع من أجل الاعتراف.

مع هذا التطوّر تأخذ أشكال الاعتراف بترابطها مع التقدير الاجتماعي سمة العلاقات غير المتناظرة بين ذوات متفردنة من حيث سيرتها الشخصية: صحيح أنَّ التأويلات الثقافية التي تموضع غايات

1 لتحليل هذه السيرورة تطرق أيضًا بيار بورديو، هذا إذا كنت قد فهمت مقاصده بشأن النظرية السوسيولوجية. مستندًا إلى فيبر وإلى دركهايم حاول بورديو دراسة الصراع الرمزي الذي تحاول عبره المجموعات الاجتماعية قلب نسق قيم المجتمع بهدف الرفع من مكانتها الاجتماعية، وبالتالي سلطتها. راجع: (Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1982)؛ إلاّ أنَّ بورديو كما حاولت أن أبرهن قد مال إلى إغفال المنطق المعياري لهذا الصراع الرمزي من أجل التقدير الاجتماعي، إذ إنه يؤسس تحليلاته على نظرية الفعل المستند إلى نظرية اقتصادية بحتة. راجع: Axel Honneth, «Die zerrissene Welt der symbolischen Formen.؛ (الفصل الخاص عن بورديو) in: *Die zerrissene Welt des Soziales*, Frankfurt am Main 1990، ص 656 تابع.

المجتمع المجرّدة داخل العالم المعيش قد تحدَّدت بالمصلحة التي تتمتع بها المجموعات الاجتماعية لتقييم القدرات والصفات التي تمثلها؛ إلاّ أنَّ الاعتبار الاجتماعي لدى الأفراد، ومن ضمن أنظمة القيم التي أسستها الطرق الصراعية، هو اعتبار يقاس رغم ذلك بالمساهمة الفردية التي تؤدّيها الذوات وبشكل خاص من أشكال التحقق الذاتي، للمشروع الشامل الخاص بالمجتمع. وبهذا النموذج من تنظيم التقدير الاجتماعي ترتبط الاقتراحات التي قدمها كل من هيجل وميد، الأول من خلال مفهوم «المناقبية» والآخر من خلال طرحه فكرة التقسيم الديموقراطي للعمل. فهذا النموذج أو ذلك يرنو إلى نظام قيم اتَّسمت فيه الغايات الاجتماعية بتأويل بلغ من التعقيد والغنى درجة جعلت كلَّ فرد يسعى للحصول على الاعتبار الاجتماعي. لقد حاولت أن أظهر المزالق النظرية التي وقع فيها كلّ من المؤلّفين في محاولتهما تطوير هذه النواة الفكرية المشتركة، وأنَّ من جوانب مختلفة. لم يبق لنا إلاّ أنَّ نشير كيف أنَّ مقولة «التضامن»، تطرح نفسها بوصفها التصوُّر الضامن القادر على ربح كل من نموذجي الحل المقترحين، ولذلك لا بدَّ وباختصار من إيضاح نمط العلاقة الفردية مع عين ذاتها، تلك العلاقة التي تتماشى مع تجربة التقدير الاجتماعي.

طالما أنَّ شكل الاعتراف بالتقدير قد انتظم تبعًا لمختلف الشرائح التي يتكوّن منها المجتمع، فإنَّ تجربة التمايز الاجتماعي لا ترتبط، وفي قسم كبير منها، إلاّ بالهوية الجماعية لكل مجموعة. إنَّ الإنجازات التي تؤمن قيمتها الاجتماعية الاعتراف للفرد تظل جد

متجذرة في الصفات الجمعية المميّزة لشريحته بحيث لا يتماهى بذاته معها في ذاتيته الفردية بوصفه المتلقي للتقدير: ذلك أنَّ المجموعة بمجملها، ومن خلاله، هي التي تصبح موضوع الاعتبار. وهكذا العلاقة العملية مع الذات التي يتوصل إليها الأفراد عبر تجربة الاعتراف هذه، شعورًا بالاعتزاز بالمجموعة أو بالشرق الجماعي، وهنا يدرك الفرد نفسه بوصفه عضوًا في مجموعة قادرة جماعيًّا أن تؤمِّن للجسم الاجتماعي بأكمله إسهامات يعترف بقيمتها كافة أعضاء المجتمع الآخرين. داخل مثل هذه المجموعات تأخذ أشكال التفاعل عادة سمة علاقات التضامن، حيث يشعر كل عضو بالتقدير من سائر الأعضاء الآخرين. ثم أنَّ عبارة «التضامن» تعني وبتحليل أول لها نوعًا من علاقة تفاعل تهتمُّ فيها كل ذات بمسيرة الحياة الشخصية عند الذات المواجهة لها، ذلك أنَّ هذه الذوات قد أقامت فيما بينها رواية تقدير متناظرة[1]. وهذا الاقتراح هو ما يفسّر أنَّ عبارة «التضامن» تتطبق حتى الآن على علاقات المجموعة المتولّدة من تجربة مقاومة مشتركة للاضطهاد السياسي، وهنا، فإنَّ التوافق الأساسي حول هدف عملي هو الذي يولّد على الفور أفق قيم تذاوتي يتعلم عبره كلّ فرد الاعتراف بأهمية قدرات الآخرين وصفاتهم[2]. ثم أنَّ آلية التقدير المتناظر تسمح لنا بتفسير الحرب باعتبار أنها غالبًا ما تمثّل حدثًا جماعيًّا قادرًا على إقامة روابط

---

1 كذلك يذهب جوليان بيت – ريفرز في تصوّره. راجع: Julian Pitt-Rivers, «Honor»، مرجع مذكور ص 507.

2 نشير إلى عبارة سارتر الشهيرة بشأن «المجموعات الاندماجية» راجع: Jen-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, 1, Reinbek b. Hamburg 1967، ص 269 تابع.

تضامن عفوي تتجاوز العوائق الاجتماعية: مجددًا نرى هنا، وعبر محكٍّ متقاسم من الآلام والحرمان، قيام نسقِ قيم يتيح للذوات تقدير الغير في أداءات وصفات كانت تبدو فيما سبق خالية من دلالتها الاجتماعية.

إلى الآن، لم نوضّح إلاّ هذا النوع من العلاقة العملية مع الذات التي قدمها التقدير الاجتماعي للأفراد، طالما أنَّ هذا التقدير قد نظم تبعًا لنموذج التقسيم إلى شرائح اجتماعية. ثم أنَّ الفردنة بالشكل المشار إليه من الاعتراف هي فردنة تؤدّي بدورها أيضًا للتحول في العلاقة العملية التي تقيمها الذوات. فالفرد لم يعد بعد الآن ملزمًا أن يحسب التقدير الذي يستحقه على إنجازاته تبعًا لمعايير ثقافية قائمة سلفًا إلى المجموعة بأكملها، بل صار بمقدوره أن ينسبها إيجابيًّا إلى شخصه.

وفي ظلّ الشروط الآخذة بالتحول، تترافق تجربة التقدير الاجتماعي مع الشعور بالثقة، سواء بالنسبة للإنجازات التي يحصلها المرء، أو بالنسبة إلى القدرات التي يمتلكها، والذي يعلم أنها ليست خالية من «القيمة» بنظر أعضاء المجتمع الآخرين؛ بالإمكان الإشارة إلى نمط العلاقة مع الذات هذا، والذي يعبّر عنه عادة بـ «الشعور بقيمته الخاصة» باستخدام تعبير «تقدير الذات» الذي يشكل الموازي المقولاتي لمفاهيم سبق استعمالها مثل «الثقة بالذات» و«احترام الذات»[1]. وبقدر ما يصبح كل عضو في المجتمع

1 راجع حول ما يلي مع التحفظات المشار إليها دراسة Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*، مرجع مذكور. وقابل أيضًا مع Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, New York 1958.

قادرًا على تقدير نفسه بهذه الطريقة، بإمكاننا الحديث عن تضامن اجتماعي ما بعد تقليدي، (انظر الجدول التالي في نهاية هذا الفصل).

يعتبر التضامن في ظل الشروط المتوفرة في المجتمعات الحديثة مشروطًا بعلاقات التقدير المتناظر بين ذوات متفردنة (ومستقلة ذاتيًا)؛ وأن يكون المرء مقدرًا بهذا المعنى، فذلك يعني تبادل النظر إلى بعضها بعضًا على ضوء القيم التي تعطي قدرات وصفات الآخر دورًا له دلالته في الممارسة العامة. يطلق على العلاقات من هذا النمط اسم علاقات «تضامن»، ذلك أنها لا تثير شعورًا يطلق على العلاقات بالتسامح السلبي وحسب، بل تثير شعورًا حقيقيًّا يوصي بالتعاطف مع خصوصية الشخص الآخر الفردية: فقط بقدر ما أولي اهتمامًا فعليًّا بأنَّ صفاته الخاصة، وباعتبار أنها ليست صفات خاصة بي هي التي تتوصل للتحقق، بقدر ما تتحقق غاياتنا المشتركة. وأنَّ عبارة «التناظر» لا تعني هنا وجوب التقدير المتبادل على نفس الدرجة، فذلك ما يستدلُّ عليه من كون كل آفاق القيم الاجتماعية موضوع تأويل بالأساس: من المستحيل بإطلاق إمكانية تحديد غاية جماعية كميًّا بطريقة توحي بالقدرة على المقارنة الدقيقة بين قيم متبادلة لدى مختلف الإسهامات الفردية. إنَّ عبارة «التناظر» تعني أنَّ لدى كل ذات، ودون الدخول في التصنيف الجماعي، القدرة على إدراك ذاتها في صفاتها وقدراتها باعتبارها عنصرًا ثمينًا في المجتمع. وهذا ما يفسِّر أيضًا أنَّ العلاقات الاجتماعية، شأن ما تطرقنا إليه هنا ضمن مفهوم التضامن، هي التي تفتح وللمرة الأولى

الأفق الذي على المنافسات الفردية من أجل التقدير الاجتماعي أن تجري فيه دون ألم، أي دون أن تخضع الذوات لتجربة الذل.

بينة علاقات الاعتراف الاجتماعي

تقدير اجتماعي	اعتبار معرفي	اهتمام شخصي	حالة الاعتراف
قدرات وصفات	مسؤولية أخلاقية	عواطف وحاجات	بُعد شخصي
جماعة القيم (التضامن)	علاقات قانونية (الحقوق)	علاقات أولية (الحب، الصداقة)	أشكال الاعتراف
فردنة مساواة	تعميم تحيين		القدرة على التطور
تقدير الذات	احترام الذات	الثقة بالذات	علاقة عملية بالذات
الإهانة والشتيمة	حرمان من الحقوق وإقصاء	سوء معاملة وعنف	أشكال الذل
«الشرف» الكرامة	اندماج اجتماعي	اندماج طبيعي	أشكال الهوية المهددة

الفصل السادس

الهوية الشخصية والذل: الجور، سلب الحق، الإهانة

نحن نعرف انطلاقًا من لغتنا اليومية، أنَّ استقامة الإنسان إنما تقوم بوضوح انطلاقًا من نماذج كالموافقة والاعتراف بالشكل الذي حاولنا تمييزه حتى الآن؛ وبالفعل، فإنَّ من كانوا ضحية معاملة سيئة فهم يقومون على الدوام بتوصيف تجاربهم مستعينين بمقولات من مثل «الإساءة» و«الإذلال» وهي تعابير تحيل إلى أشكال من الذل، أي إلى نفي الاعتراف. يشار بواسطة مثل هذه المفاهيم السلبية إلى نوع من السلوك غير العادل، من حيث أنه وقبل أن يطال الذوات في حريتهم في العمل أو في إلحاق الأذى بهم، فهو يجرح الفكرة الإيجابية التي كونوها عن أنفسهم في عملية التبادل التذاوتي. دون الإحالة المضمرة لمتطلبات الاعتراف التي تطلبها الذوات من أقرانها، فإنَّ مفاهيم «الذل» و«الإساءة» تظل عصية على الفهم. ثم أنَّ اللغة الدارجة تشير بطريقة تجريبية إلى الارتباط الوثيق بين

الاستقامة وعدم قابلية الحط من قيمة الكائنات الإنسانية مع الموافقة التي يصادفونها لدى الغير.

يستنتج من التشابك الوثيق بين الفردنة والاعتراف، بالشكل الذي أوضحه كل من هيجل وميد على الإمكانية الخاصة بالحط من قيمة الكائن الإنساني، وهذا ما يشار إليه باستخدام مفهوم «الذل»: ولأنَّ الفكرة المعيارية التي يكونها كل واحد عن ذاته، أو عن «أناه»، كما يقول ميد، هي فكرة تتعلق بالإمكانية التي لديه، بأن يرى نفسه مؤمنًا في الآخر، فإنَّ تجربة الذل تشكل خطرًا يتهدّد بتحطيم هوية الشخص بكامله[1].

من الواضح إذاً أنَّ ما نسميه في لغتنا الدارجة «ذلاً» أو «إساءة» إنما يشير إلى أشكال تتراوح في حدّتها من الجُرح النفسي للذات: بين الإذلال الواضح الذي يتعرّض له الشخص المحروم من حقوقه الأساسية والمهانة التي تطاله حين يحاول الإعلان علنًا عن خساراته، ثمة فارق مقولاتي لا بدَّ من اقترافه حين يصار إلى جمع كل هذه الظواهر تحت تسمية موحدة. إنَّ الفوارق الداخلية بين أشكال الذل على اختلافها هي فوارق تتوضَّح بمجرد التمكن من تمييز درجات مختلفة داخل مصطلح «التعارف» المتمم: فإذا كانت تجربة الذل تشير إلى رفض الاعتراف أو الحرمان منه، حينها لا بدَّ لنا أن نجد في هذا السجل السلبي التميزات التي صادفناها في المجال الإيجابي المقابل. هكذا يقدم لنا التمييز بين نماذج الاعتراف الثلاثة مفتاحًا

---

1 حول خطر انهيار الهوية الشخصية، راجع العمل الجماعي الذي نشره Glyris M. Breakwell, *Threatened Identities*, New York 1983.

نظريًّا يسمح لنا وعلى صعيد نسقي بتحديد ماهية العديد من أشكال الذل: فلا بدَّ من قياس هذه الاختلافات تبعًا للطريقة النوعية التي تزعزع بها العلاقة العملية مع الذات، من حيث منع الذات الاعتراف ببعض متطلبات الهوية. انطلاقًا من مثل هذا التقسيم يمكننا التطرُّق للمسألة التي لم يقدم لا هيجل ولا ميد جوابًا عليها: كيف يمكن لتجربة الذل أن تجتاح حياة الذوات الإنسانية العاطفية لدرجة الدفع بها للمقاومة والمواجهة الاجتماعية، أو بتعبير آخر لدفعها للصراع من أجل الاعتراف؟

إذا ما عدنا إلى التمايزات المشار إليها فيما سبق واعتبرناها خلفية موضوعية للعلاقات التي نحن الآن بصدد تحليلها، يبدو لنا منطقيًّا الانطلاق من نمط من الذل يطال الشخص في سلامته البدنية: إنَّ أشكال سوء المعاملة التي بواسطتها يصار إلى سحب من الكائن البشري كلَّ امكانية باستخدام جسده استخدامًا حرًّا، تكون بالفعل النوع الأكثر أولية في عملية الإذلال الشخصي. وسبب ذلك كامن فيما يلي: أنَّ محاولة، والتي أيًّا كانت النوايا منها، السيطرة على جسد شخصٍ ما خلافًا لإرادته، بإخضاعه فعلاً لإذلال يحطم فيه، وبشكل أكثر عمقًا من أي شكل آخر من أشكال الذل، فهي محاولة تعني تحطيم علاقته العملية مع الذات؛ ذلك أنَّ خصوصية مثل هذه التعديات، تعذيبًا أو اغتصابًا لا تكمن فيما تُحدِث من ألم جسدي صرف، بل من كون هذا الألم قد ترافق لدى الضحية مع شعور بالخضوع دون مقاومة لإرادة ذات أخرى، لدرجة تفقد معها هذه

الضحية الإحساس بوجودها الواقعي الخاص[1]. يمثّل سوء المعاملة الفيزيائي نمطًا من الذل يجرح على الدوام الثقة التي اكتسبتها الذات انطلاقًا من تجربة الحب، بقدرتها على تنسيق جسدها بطريقة مستقلّة ذاتيًّا. كذلك يؤدي سوء المعاملة، ومع نوع من الخجل الاجتماعي إلى خسارة الثقة بالذات وبالعالم، لا يؤثّر وحتى وعلى صعيد جسدي على علاقة الفرد العملية مع آخرين. إنَّ ما تمّ نفيه هنا ليس إلاّ قدرة الذات على الاستخدام الحر لجسدها الخاص، بالشكل الذي تكوّنت فيه أثناء المرور بالتجارب العاطفية التي ترتبط بسيرورة التكوّن المجتمعي. هكذا إذا صح التعبير يصبح الاندماج الناجح القائم على اكتساب صفات سلوكية طبيعية أو أخلاقية موضع شك، بحيث أنَّ شكل العلاقة العملية مع الذات، ومهما كان أوليًّا، مثل الثقة بالذات، ستصبح ثقة منهارة وإلى مدى طويل.

وبقدر ما ترتبط مثل أشكال الثقة بالذات هذه، بالفرضيات الانفعالية الخاضعة لمنطق غير قابل للتغير في قسم منه، قائم على التوازن التذاوتي بين الذوبان والانفعال النفسي فإنَّ تجربة الذل لا يمكن أن تكون بشكل كامل خاضعة لتغيرات الزمن التاريخي أو لإطار المرجعية الثقافية. ومهما اختلفت نظم التبرير الاجتماعية التي بالإمكان خلقها لاستدراك ذلك، فإنَّ تجربة العذاب والاغتصاب ستظل تثير على الدوام انهيارًا دراميًّا في ثقة الفرد بالعالم الاجتماعي وبأمنه الذاتي أيضًا. مقابل ذلك فإنَّ الشكلين الآخرين من أشكال

---

1 حول انتزاع الواقع عبر التعذيب، راجع الدراسة الوافية Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York/ Oxford 1985، الفصل الأول.

الذل التي يبقى علينا استخلاصها، تبعًا للمبدأ الذي اعتمدناه من حيث التقسيم إلى ثلاثة أشكال، سيخضعان لسيرورة تحول تاريخي: إنَّ فكرة الانجراح الأخلاقي ستخضع هنا للتغيرات التاريخية عينها التي خضعت لها نماذج الاعتراف المقابلة.

إذ كان الشكل الأول من الذل مرتبطًا بتجارب سوء المعاملة الجسدية التي تقضي على الثقة الأولية التي لدى الشخص بذاته، فعلينا البحث عن الشكل الثاني في تجارب الإذلال التي يمكن أن تؤثّر أيضًا من الاحترام الأخلاقي للذات: يتعلّق الأمر بأحوال من الذل الشخصي التي تكون الذات ضحيتها حين تجد نفسها بنيويًّا مقصاه عن بعض الحقوق داخل المجتمع. ونحن لا نستخدم هنا عبارة «حقوق» إلاّ بطريقة غير محددة أولاً، لنشير إلى المقتضيات التي يمكن لشخص أن ينتظر تحققها من جانب المجتمع بشكل مشروع، وذلك بقدر ما يعتبر هذا الشخص نفسه عضوًا كاملاً في جماعة وهو يشارك بتكافؤ بنظامه المؤسَّساتي؟ وإذا ما تمّ رفض بعض الحقوق بشكل منظم، فذلك يعني ضمنيًّا أنه لا يعترف له بالدرجة نفهسا من المسؤولية الأخلاقية التي يعترف بها لسائر أعضاء المجتمع. لا تكمن خصوصيّة أشكال الذل هذه، كما تتمظهر بالحرمان من الحقوق أو في الأقصاء الاجتماعي في الحد القطعي من الاستقلالية الشخصية وحسب، بل في الشعور المرافق لها الذي تشعره الذات من حيث عدم التمتُّع بوضعية شريك التفاعل الحاصل على كامل الحقوق الأخلاقية شأن الأقران لها؛ أنَّ الفرد، إذ يرى نفسه وقد روت دعواه بالحصول على إلتزامات قانونية مقبولة

اجتماعيًّا، سيجد نفسه وقد نيل من انتظاره الذي يشارك به الذوات الأخرى بأن يكون مُعترفًا به ذاتًا قادرة على تكوين حكم أخلاقي. من هذا المنظور، ترتبط تجربة الحرمان من الحقوق نمطيًّا مع فقدان احترامه لذاته، أي مع العجز أن تعتبر الذات نفسها شريك تفاعل قادر على التعامل على قدم المساواة مع الأقران[1]. إنّ حالة الاعتراف التي يحرم الذل الشخص منها هنا، هي الأخذ بالاعتبار المعرفي للمسؤولية الأخلاقية التي تمّ الحصول عليها بصعوبة أثناء سير عملية التفاعل المكوّن لوضع مجتمعي. يشغل شكل الذل هذا حجمًا ذا بُعد تاريخي متغيّر، وذلك بالقدر الذي تتطوّر فيه فكرة المسؤولية الأخلاقية مع تطور العلاقات القانونية: لذلك فإنّ تجربة الحرمان من الحقوق لا تقاس فقط مع درجة العالمية بل أيضًا مع الإمتداد المادي للحقوق المضمونة مؤسساتيًّا.

مقابل هذا النمط الثاني من الذل، الذي ينال من الشخص في الاحترام الذي يحمله لذاته، بالإمكان أخيرًا إبراز نوع أخير من الإذلال، والذي يرتبط بالحكم سلبًا على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو بعض المجموعات؛ فمع هذا الشكل المقيم للذلّ إن صح القول، أو هذه النظرة التحقيرية لأنماط حياة فردية أو جماعية، يمكن التطرّق فعلاً للموقف الذي يشار إليه اليوم بوصفه «إساءة»، أو «تعدّيًا على كرامة» الغير. وقد رأينا أنّ «الشرف» و«الكرامة» أو إذا أردنا استعمال تعابير أكثر حداثة، «وضعية» الشخص، أو حالته هي ما يترجم درجة «التقدير الاجتماعي» المنسوبة إلى الطريقة التي

---

1 راجع على سبيل المثال «Benard R. Boxbill, «Self-Respect and Protest»، مرجع مذكور، Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights»، مرجع مذكور.

بها تتحقق داخل أفق المجتمع الثقافي. فإذا كانت تراتبية القيم الاجتماعية قد قامت على أساس الحكم على أنماط الحياة، أو القناعات من حيث كمالها أو نقصانها، فهي بذلك تحرم الأفراد المعنيّين من أن يعزوا إلى قدراتهم الشخصية أي قيمة اجتماعية. ثم إنَّ الحط من قيمة بعض نماذج التحقّق الذاتي يعني أنَّ من يقومون بذلك لا يستطيعون عزو أي دلالة إيجابية لوجودهم داخل الجماعة. بالنسبة إلى الفرد تترافق تجربة الحط من القيمة الاجتماعية هذه مع فقد تقدير الذات، إذ لن يكون لديه أي فرصة ليتمكَّن من فهم نفسه بوصفه كائنًا يقدر لصفاته ولقدراته المميّزة. إنَّ ما يرفض عزوه للشخص هنا هو الموافقة الاجتماعية على شكل من أشكال التحقق الذاتي يكون الشخص قد عانى في الحصول عليه، بفضل ما لاقاه من تشجيع عبر تضامن المجموعة. بكل الأحوال لا تستطيع الذات أن تشعر أنها مسّت شخصيًّا عبر أشكال التدهور الثقافي إلاّ بقدر ما تصبح نماذج التقدير الاجتماعية الممأسسة نماذج فردية عبر التاريخ، أو بقدر ما تصبح أحكامهم القيمية أحكامًا تتعلق بقدرات فردية لا جماعية. ولذلك فإنَّ تجربة الذل هذه شأن تجربة الاقصاء القانوني، ستندرج عبر سيرورة التحوّل التاريخي.

لعلَّ ما تتميّز به هذه الأشكال الثلاثة من الذل المشار إليها هنا هو أنَّ ما يترتب عليها من نتائج فردية غالبًا ما توصف بالاستناد إلى استعارات تشير إلى حالات تدهور الجسم الإنساني: فدراسة الآثار النفسية للتعذيب أو الاغتصاب تقارن غالبًا بحالة «الموت النفسي» لدى الفرد، ففي المجال البحثي، وكما في مثال العبودية نجد مقاربة

جماعية لتجارب الحرمان من الحقوق والإقصاء الاجتماعي، حيث غلبت عبارة «الموت الاجتماعي» على الاستعمال؛ وفي ما يخص نمط الذل الذي يعبِّر عن نفسه بالنفي الثقافي لنمط حياة، يصار لاستخدام كلمات ترتبط بمقولة «الأذى» أو «التوعك»[1]. في مثل هذه الحالات الاستعارية إلى الألم الطبيعي وإلى الموت نجد أنَّ أشكال الذل على أنواعها تلعب فيما يخصُّ سلامة الفرد النفسية الدور السلبي نفسه الذي تلعبه الأمراض العضوية في إعادة تكوين جسده. تتهدَّد تجربة المهانة والإذلال الاجتماعي الكائنات الإنسانية في هويتها، تمامًا كما تتهددها الأمراض في وجودها الطبيعي. وإذ كان هذا التأويل القائم على إيحاء لغوي يحمل بعض التشابه، فهو إلى ذلك ينطوي على إشارتين مضمرتين لا تقلّان أهمية عمّا نحن بصدده. إنَّ التشبيه مع المرض الطبيعي يقودنا من جهة أولى لإظهار شريحة من العوارض في تجربة الذل الاجتماعي تلفت إن صحَّ القول انتباه الذات صاحبة العلاقة إلى حالتها الخاصة. بإمكاننا أن ننتظر أن يكون تكوّن العلامات الجسدية هنا المقابل لردّات الفعل السلبية، من مثل الشعور بالخجل الاجتماعي. إلاّ أنَّ هذه المقارنة تتيح لنا بالمقابل الفرصة لنستخلص من الدراسة الشاملة لمختلف أشكال الذل نتائج يجب أن تعزى إلى الصحة «النفسية» وإلى سلامة الكائن الإنساني: فمقابل الاهتمام باتقاء الأمراض يطرح من وجهة

1 تنحو أبحاث برونو بتلهايم باتجاه مقولة «الموت النفسي». راجع: Bruno Bettelheim: *Erziehung zum Überleben zum psychology der Extremsituation.* München 1982، الفصل الأول. وحول مقولة الموت الاجتماعي Orlando Patterson. Slavery and Social Death. A Comparative Study. Cambridge/ Mass. 1982; Claude Meillassoux. Anthrolologie der Sklaverei. Frankfurt am Main 1989. (الفصل الخامس/ من القسم الأول).

النظر هذه الضّمان الإجماعي لعلاقات تعارف كفيلة بتأمين أفضل حماية للذوات تجاه الذل. ولا تهمنا هذه المقارنة الثانية إلاّ حين نتحرّى عن النتائج المعيارية للعلاقة بين السلامة الشخصية والذل (الفصل التاسع)، أما المقارنة الأولى فتكتسب دلالتها نسبة للحجّة التي نقوم بتطويرها هنا، حيث أنَّ المشاعر بردّة الفعل السلبية، التي تترافق نفسيًّا مع تجربة الذل، بإمكانها أن تشكل التحفُّز الانفعالي الذي داخله يتجذر الصراع من أجل الاعتراف.

إننا لم نجد لا عند هيجل ولا عند ميد أيَّ إشارة إلى الطريقة التي يمكن بواسطتها لتجربة الذل الاجتماعي أن تدفع الذات للانخراط في صراع أو كفاح عملي. فما كان ناقصًا هنا هو بالتحديد ذلك المعنى الوسيط الذي يدفع من مجرّد المعاناة إلى العمل، وذلك ما يتحصّل بعد أن يستعلم الشخص المعني معرفيًّا عن موقعه الاجتماعي. وأنا أميل للأخذ بأطروحة مفادها أنه يمكن ملء هذه الوظيفة ببعض ردّات الفعل العاطفية السلبية، مثل الخجل، والغضب أو الاستياء الذي يستشعره المرء، ما يشكل الازدراء والألم ومنهما تتولّد العوارض النفسية التي تؤهل الذات أن تعرف أنها حُرمت من الاعتراف الاجتماعي. وحتى نستطيع تبرير هذه الأطروحة المعقدة بطريقة تقريبية، ننصح بالعودة إلى تصوُّر يتناول المشاعر الإنسانية، بالشكل الذي تحدث فيه عنها جون ديوي John Dewey في علم النفس العملي.

في بعض مقالاته المبكّرة عارض ديوي الفكرة التي طالما كانت سائدة والتي بموجبها كانت الإثارة العاطفية مجرّد تعبير عن حالات

نفسية يشعر بها الإنسان؛ وقد أراد أن يبرهن أنَّ مثل هذا التصوّر، والذي كان وليم جيمس William James من مؤيديه، هو تصوّر يتجاهل بالضرورة دور الانفعالات في الفعل، حيث كان الحدث النفسي يعتبر عنصرًا «داخليًّا» يسبق الفعل، وأنَّ هذا الفعل هو ما يتوجّه إلى «الخارج»[1]. انطلق جون ديوي في حجته من ملاحظته أنَّ الانفعالات لا تتدخل في الأفق المُقاس للإنسان إلاّ في علاقة تبعيَّة، سلبية كانت أم إيجابية مع الأفعال: فالأمر يتعلق بالفعل أما بحالة إثارة فيزيائية تترافق مع تجربة «تواصل» خاصة ناجحة (مع الأشياء أو مع الأشخاص)، أو بالعكس مع الإخفاق والعودة إلى فعل ناقص أو واجه المعارضة. قدم تحليل تجارب الإخفاق لديوي المفتاح الذي أتاح له مقاربة الانفعالات الإنسانية من منظور نظرية الفعل. ومن هذه الزاوية تشكّل المشاعر السَّلبية مثل الغضب، والاستياء والحزن المظهر الجماعي لحركة تستطيع الذات بواسطتها أن تعي انتظاراتها الخاصة، في حالة لم يتمكن أحد هذه الأفعال تحقيق النتيجة المرتقبة. وبالمقابل تبدي الذات مشاعر إيجابية مثل الفرح أو الاعتزاز حين تجد حلاً مقبولاً لمسألة ضاغطة ذات طبيعة عملية، وحينها ستجد الذوات نفسها فجأة وقد تحررت من إثارة قاسية. فالانفعالات عامة هي بالنسبة إلى ديوي ردّات فعل انفعالية على نجاح أو إخفاق ما ننوي القيام به.

1 John Dewey, The Theory of Emotion, in: *Psychological Review* 1894، (صفحة 553 تابع). وأيضًا (1895) ث13 تابع. وحول نظرية ديوي راجع دراسة: Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesen.* II, *Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt am Main 1938، ص 247 تابع.

انطلاقًا من هذه القاعدة العامة، بإمكاننا التوصل إلى فوارق جديدة، خاصة إذا ما تمكننا من التحديد وبدقة مختلف أنواع «الخلل» القادرة على جعل أفعال الإنسان العادية عرضة للإخفاق. فبقدر ما يمكن كل مرة قياس مثل هذه الخلل أو الإخفاق بالمقارنة مع موقف الانتظار الذي يسبق إكمال الفعل أو يوجهه، يصبح بالإمكان التمييز عامة وبتحليل أول، بين نوعين من الانتظارات. يمكن أن يواجه الفعل العادي عند الإنسان عوائق أما في إطار انتظار لنجاح أداتي، أو في إطار انتظار سلوكي معياري. في الحالة الأولى وباصطدام الفعل بمقاومات غير متوقَّعة في المهمات التي عليه السيطرة عليها، يكون الأمر متعلقًا بخلل «تقني» بالمعنى الواسع للكلمة، أما في الحالة الثانية وبتعرض الفعل للفشل في ظروف تكون التوقعات المعيارية فيها غير محترمة، فإنَّ ذلك سيولّد أزمات «أخلاقية» تطال العالم الاجتماعي المعيش. تشكل هذه الفئة الثانية من الأفعال التي واجهت المعارضة أفق التجربة التي تجد وسطه ردّات الفعل الأخلاقية مكانها العملي. يمكن فهم ردّات الفعل هذه من منظور ديوي بوصفها انفعالات يبدي عبرها البشر ردات فعل حين يتلقون بسبب قلة الاحترام لبعض الانتظارات المعيارية لسلوكهم، المقابل غير المنتظر لفعلهم. والانفعالات هذه ستختلف بالطبع فلن تكون هي إياها إذا كان المس بالمعايير من جانب الذات الفاعلة نفسها، أو إذا كانت من قبل الشركاء في التفاعل: فالأمر يتعلق أحياناً بمشاعر بالذنب، أو بمشاعر استياء أخلاقي في أحيان أخرى. وفي الحالتين نجد الخطوط التي اعتبرها ديوي نمطيَّة في

مثل هذه المواقف: ينصب اهتمام الذات التي خاب أملها على الانتظارات الخاصة، ما يجعلها تعي في الآن نفسه عناصر معرفية، أو بالمعرفة الأخلاقية في مثل هذه الحالات، وهذه العناصر ستتحكم بالفعل المنتظر والذي تعرَّض بعد ذلك للعرقلة.

يعتبر الخجل من بين كل المشاعر الأخلاقية، وإذا ما حددنا هذه الفكرة على الأقل بالاشمئزاز الذي يمكن أن يحسُّه الإنسان في نصحه لجسده، من أكثر المشاعر عمومية، فمع الخجل لا يمكن التأكد ومنذ البداية من هي جهة التفاعل التي أدّت لجرح المعيار الأخلاقي والتي أدّت إلى انتقاص الذات وجعلتها لا تؤدّي متابعة عملها بالشكل المعتاد. يقوم المضمون العاطفي للخجل أولاً، وما توافق التحليل النفسي مع الفينومنولوجيا على إدراكه، على نوع من ضعف شعور الفرد بقيمته الخاصة؛ فإذا ما أدرك الفرد عاقبة عمله سيخجل من نفسه، ذلك أنه قد اكتشف عدم امتلاكه للقيمة الاجتماعية التي نسبها إلى نفسه حتى حينه. ومن وجهة نظر التحليل النفسي، فإنَّ ذلك يعني أنَّ المساس بالمعيار الأخلاقي، الأمر الذي يعرقل الفعل، سيخلق آثارًا سلبية تطال مُثُل الأنا أكثر مما تؤثّر في الأنا الأعلى[1]. بإمكان هذا النوع من الخجل الذي لا يُستشعر إلاّ بوجود شركاء فعليين أو متخيِّلين، يلعبون إن صح القول دور الشهود

---

1 راجع: Gerhart Piers/ Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York 1971، (ص 23 تابع). Helen M. Lynd, *On Shame and the Search and the Search for Identity*، (مرجع مذكور الفصل الثاني). كذلك أشار سيمل إلى تحديدات مماثلة في مقالته Georg Simmel, «Zur Psychologie der Scham» (1901) in: *Schriften zur Soziologie* (ناشر). H.-J. Dahme und O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1983، ص 140 تابع.

على مثل الأنا المجروحة، أن يجد ما ينسب إلى الفرد نفسه، أو أن يكون له خلافًا لذلك سببًا خارجيًّا؛ في الحالة الأولى ستشعر الذات بالنقص، لأنها أساءت إلى معيار أخلاقي، يشكل الحفاظ عليه مبدأ أساسيًّا لمُثُلها الخاصة، أما في الحالة الثانية فإن الذات ستُصاب بشعور الدونية ذلك أنَّ شركاءها في التفاعل قد انتهكوا المعايير الأخلاقية التي يتيح الحفاظ عليها للذات أن تتعرَّف إلى نفسها بوصفها الشخص الذي تأمل أن تكونه. هنا تبرز الأزمة الأخلاقية إذاً في التواصل، بفعل أنَّ الذات الفاعلة المعيارية التي اعتقدت انها ستغذيها حيال احترام الذات النظيرة لها. من هنا يشكل هذا النوع الثاني من الخجل الأخلاقي الشعور الذي يستحوذ على الذات التي تصبح، وبعد أن رأت متطلباتها الشخصية عرضة للاحتقار، أخلاقيًّا عاجزةً عن متابعة نشاطها. إذ أنَّ مثل هذا الشعور سيجعلها تكتشف من نفسها، أنَّ شخصها تابع تكوينيًّا للاعتراف من قبل الغير[1].

من خلال مِثْل مشاعر الخجل هذه، بإمكان تجربة الذل أن تقدّم لنا الحافز المحدّد للصراع من أجل الاعتراف. فالفرد لا يستطيع بالفعل التوصُّل للتحرر من التوتر الانفعالي الذي تثيره فيه التجارب المهنية إلاّ باستعادة إمكانية العمل الفاعل. إلاّ أنَّ ما يتيح لهذه الممارسة الجديدة أن تأخذ شكل المقاومة السياسية، فهي القوة على التمييز الأخلاقي التي تشكل المضمون المعرفي لهذه المشاعر السلبية. ولأنَّ الذوات الإنسانية لا تستطيع بطريقة انفعالية حيادية

1 تمّ إهمال هذا المظهر، مع لفت النظر إلى جديّة الدراسة: Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main 1991.

ابـداء ردة فعل على الانتهاكات الاجتماعية مثل العنف الطبيعي، والـحرمـان مـن الحقوق والـمسّ بالكرامة الإنسانية، تتاح الفرصة للنماذج المعيارية من الاعتراف المتبادل لتتحقّق داخل عالم العيش الاجتماعي. وبالفعل فإنّ كل الانفعالات السلبية التي تثيرها تجربة ذل مستلزمات الاعتـراف، تتضمن إمكانية أن تعي الـذات المعنية بموضوع الجور الذي لحق بها والـذي تجد فيه فرصة لتحويله إلى حافز مقاومة سياسية.

هكذا وجـدت الأخـلاق نقطة ارتكاز لها في الواقع الاجتماعي إلاّ أنّ هشاشة هذا الارتكاز تبدو واضحة من كون مثل ردّات الفعل الانفعالية هذه لا تضع الإصبع على جور الذل، بل تعتبر ذلك ممكناً وحسب. فالقوة الكامنة في مشاعر الخجل والانجراح الاجتماعي قد تولّد قناعة سياسية - أخلاقية، وقد لا تولد، فذلك يعود إلى السياق السياسي والثقافي لـدى الـذوات المعينة، فلا بـدّ تحديدًا، وحتى تتحول تجربة الـذل إلى حافز يحدد أفعال المقاومة السياسية، من أن ترتبط هذه التجربة مع حركة اجتماعية قامت لتوّها. وبالمقابل وبخصوص المنطق الـذي يتبعه قيام مثل هذه الحركات الجماعية فلا بدّ من العودة إلى تحليل يحاول إيضاح الصراعات الاجتماعية انطلاقًا من دينامية التجارب الأخلاقية.

القسم الثالث

منظورات الفلسفة الاجتماعية
الأخلاق والتطور الاجتماعي

أتاحت وسائل التحليل الفينومنولوجي الخاضع لرقابة تجريبية البرهنة على أنَّ التقسيم الثلاثي لدى كلٍّ من هيجل وميد لمختلف أشكال الاعتراف، ليس تقسيماً عاريًا عن أيِّ علاقة بواقع المجتمع المعيش، بل هو تقسيم توحي طبيعته بالذات بإلقاء إضاءة مثمرة على بنية التفاعل الأخلاقية. بل أنه وانطلاقًا من الفرضيات النظرية التي قبل بها كلٌّ من الكاتبين، صار بالإمكان ربط كل واحد من نماذج الاعتراف هذه بنموذج خاص من العلاقة بالذات، أي بمختلف أنماط العلاقات الإيجابية التي يمكن للذوات أن تقيمها مع ذاتها. من هنا، لم يتبق لنا سوى القيام بخطوة إضافية لنميّز مختلف أشكال الذل الاجتماعي، وذلك بموجب العلاقة العملية مع الذات سواء أدّت هذه إلى إثارتها أو إلى إفنائها في الشخص. بواسطة التمييز الموقت بين العنف الجسدي والاقصاء القانوني والمسُّ بالكرامة الإنسانية استطعنا أن نقف على الأدوات المفهومية التي تتيح لنا الآن وأكثر مما سبق، تبرير الفكرة الأساسية لدى كلٍّ من هيجل

وميد وخاصة فيما تنطوي عليه من خصوصية: ما يعني بالتحديد أنَّ الصراع من أجل الاعتراف يشكل قوة اخلاقية تعزز تطور المجتمع وتقدمه.

وحتى نعزِّز فكرتنا، وحتى تأخذ فكرة فلسفة التاريخ المفترضة شكلاً نظريًّا، فلا بد من سياق برهان تجريبي، يظهر أنَّ تجربة الذل هي في أساس كلّ وعي يتَّسم بالانفعال، ومن ذلك تتولد حركات المقاومة الاجتماعية والتمرّدات الجماعية.

إلاّ أنه لا يمكن تقديم هذا البرهان بطريقة مباشرة، ولذلك عليَّ الاكتفاء هنا بمقاربة غير مباشرة أساسها بعض التمثلات المستقاة من تاريخ النظرية. وصولاً إلى غايتنا نستعيد أولاً العمل المبذول في إعادة البناء النظري الذي أقمناه حول هيجل وميد، وبالبحث في تاريخ الفكر ما بعد الهيجلي عن نظريات انطوت على المقصد الأساسي عينه، سنجد سلسلة من المقاربات اعتبر فيها التطوّر التاريخي، استنادًا إلى هيجل أحيانًا، ولكن مع استبعاد ميد، بمثابة سيرورة معركة في الصراع من أجل الاعتراف. قد يساعدنا التمييز النسقي لأشكال ثلاثة من الاعتراف هنا في إيضاح الخلط المادي الذي وقعت فيه إلى الآن مثل هذه التصوّرات ما بعد الهيجلية. ولنا في الفلسفات الاجتماعية لدى كل من ماركس وسوريل Sorel وسارتر أمثلة واضحة لتيار فكري تعتبر فيه الصراعات الاجتماعية، وخلافًا لكل من هوبس وماكيافيلّي، صراعات حاملة لغرض الاعتراف، إلاّ أنَّ هذا الاعتراف لم يستطع أن يبين البنية التحتية الأخلاقية لهذه الصراعات الفصل السابع [لاحقًا]. إلاّ أنَّ اقتراح

الاستكمال النقدي لهذا التقليد في البحث ليس ممكنًا إلاّ بشرط تقديم مؤشرات تاريخية - تجريبية تسمح لنا بالكلام عن دور محرّكٍ لـ «الصراع من أجل الاعتراف» وسط سيرورة التحوّل التاريخي؛ لذلك سأحاول في وقت لاحق أن أستخلص باختصار منطق الصراعات الاجتماعية بطريقة لا تبدو بنظر الوقائع التجريبية بعيدة جدًّا عن أن نرى فيها الباعث الحقيقي للتقدم الاجتماعي (الفصل الثامن). وأخيرًا وإذا أردنا أن نجعل من فكرة هيجل حول «الصراع من أجل الاعتراف» - بالشكل الذي صححته فيه فكرة علم النفس الاجتماعي لدى ميد، المرشد لنظرية نقدية حول المجتمع، فلا بد من إيجاد تبرير فلسفي للمنظور المعياري الذي تندرج تحته. وهذا ما سنحاول القيام به في الفصل الأخير، حيث سنعرض تقديمًا شكليًّا للمناقبية، حيث يصار من خلالها لتأويل الشروط التذاوتية للسلامة الشخصية باعتبارها فرضيات، إذا ما تمّ أخذها في كليتها، ستتيح للفرد إمكانية تحقيق ذاته (الفصل التاسع).

الفصل السابع

معالم تقليد فلسفي اجتماعي: ماركس، سوريل، سارتر

لم يتح أبدًا لنموذج النزاع الرامي للاعتراف التذاوتي، الذي استطاع هيجل في كتاباته في يينا الشغل عليه أن يمارس تأثيرًا له دلالته على الفلسفة الاجتماعية: لقد ظلّ على الدوام أسير ظل هذا العمل الذي يتميّز بمنهجيته العالية، والشديد الأثر من وجهة نظر أدبية، ونعني به كتابه فنيومنولوجيا الروح، حيث انحصرت تبعة الصراع من أجل الاعتراف فيه بالمسألة الوحيدة المتعلقة بشروط تكوين «الوعي الذاتي». قد يبدو الفصل الخاص بجدل السيِّد والعبد من أكثر الفصول إيحاء ليعيد تحديد وجهة كل نظرية سياسية في اتجاه يتناسب أساسًا مع موتيفات كتابات يينا الأساسية. وباقتراحه تأويل النزاع بين السيد والعبد بوصفه صراعًا يهدف للاعتراف بمطالب الهوية، دشن هيجل حركة فكرية ترتبط فيها النزاعات الاجتماعية خلافًا لماكيافيلّي وهوبس مع تجربة رفض بعض المقتضيات الأخلاقية. كان لإعادة التعريف للصراع الاجتماعي هذا

أثره البعيد: وقد كان كارل ماركس أول كاتب أشار لتأثيره، وما زال إلى اليوم كذلك الأشد تأثرًا به. ففي النظرية الماركسية حول صراع الطبقات، يتّحد الحدس الذي بنى عليه هيجل نسقه الأخلاقي وبتوليف غير ثابت مزدوج المعنى، مع تيارات الفلسفة النفعية. ثم جاء بعد ذلك جورج سوريل الذي حاول، بإخراجه الماركسية من عدّة عقود من اختزالها بالاقتصاد، أن يجعل سيرورة التحوّل الاجتماعي ضمن منظور الصراع من أجل الاعتراف؛ وإذا ظهر تأثره الشديد بفيكو Vico وبرغسون Bergson، في جهوده لتجاوز النفعية العلمية، فذلك كان بهدف تأويل التاريخ بعبارات نظرية الاعتراف التي استعان بها، دون أن يحالفه الحظ. وفي الماضي القريب كان جان - بول سارتر من أسهم أكثر من أيِّ أحدٍ آخر بوضع فكرة «الصراع من أجل الاعتراف» في خدمة نظرية اجتماعية ذات توجه نقدي؛ إلاّ أنه لم يتوصل أبدًا في إيجاد حلٍّ للتوتر الذي ظهر كليًّا بين تفسيره الوجودي للمشروع الهيجلي من جهة وبين عناصر نظرة اعتراف صيغت بشكل أولي في تشخيصاته السياسية من جهة ثانية.

أما فشل المقاربة النظرية في كل من هذه المحاولات الثلاث فهو نفسه: في سيرورة التطوّر الاجتماعي لم ينظر إليه في كل مرة إلاّ من منظور واحد من المظاهر الأخلاقية الثلاثة التي ميزناها نسقيًّا في تتبعنا لهيجل الشاب بشأن حركة الاعتراف. مع ذلك تشكل هذه المحاولات على اختلافها معالم تقليد فكري يؤشر إعادة بنائه إلى المهام التي يجب على كل من يريد اليوم تفسير التقدم الأخلاقي من منظور نظرية الاعتراف الالتفات إليها وأخذها بالاعتبار.

سبق لماركس، الذي تطرّق إلى فينومنولوجيا الروح، دون الوقوف على الفلسفة الواقعية كما أوردها هيجل في مرحلة يينا، وفي مخطوطاته الباريسية، سبق له أن استعاد البحث في الصراع من أجل الاعتراف ولكن من المنظور الضيّق، كما تردَّد في جدل السيد والعبد؛ وبذلك كان ماركس ومنذ بداية عمله واقعًا تحت تأثير نزعة إشكالية قلّصت طيف مقتضيات الاعتراف إلى البُعد الوحيد القائم على تحقيق الذات من خلال العمل[1]. هذا مع العلم أنَّ مفهوم العمل الذي يؤسِّس عليه ماركس انتروبولوجيته الأولية هو مفهوم يحمل في طيَّاته هذه الشحنة المعيارية التي تجعلنا نفهم الإنتاج بوصفه سيرورة اعتراف تذاوتي: ففي إنجاز عمل كامل، سواء تمّ عرضه بموجب نموذج النشاط الحرفي أو الفني[2] تظلُّ تجربة موضعة القدرات الشخصية عند العامل شديدة الارتباط بالتوقع الفكري لمستهلك محتمل، بحيث أنَّ التوسيط التذاوتي سيكون مندرجًا سلفًا في الشعور الذي يكتسبه الفرد عن قيمته الخاصة. وهكذا يتحدث ماركس في ملاحظاته على الاقتصاد السياسي الذي وضعه جايمس ميل James Mill، والتي ظهرت في الوقت نفسه مع مخطوطات باريس[3]، عن «التأكيد المزدوج» الذي تختبره الذات نفسها وتجاه الآخر من خلال العمل: وبالفعل، وفي مرآة الشيء

---

1 حول تلقي ماركس لجدل هيجل بشأن السيد والعبد: Thomas Meyer, *Der Zwiespalt in der Marxchen Emanzipationstheorie*, Kronberg/ Ts. 1973. (الفصل A. ص 44 تابع).

2 راجع مقالة المؤلف: Axel Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», in: Axel Honneth/ Urs Jaeggi (ناشر). *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980، (ص 185 تابع).

3 اشكر هانس يواس لإشارته إليّ بهذا المؤلف. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main 1992، (ص 137 تابع).

المنتج، لا يكتشف الفرد نفسه فردًا أعطي بعض القدرات الإيجابية وحسب، بل يكتشف نفسه أيضًا شخصًا قادرًا على تحقيق رغبات شريكه العيني في التفاعل[1]. إنَّ الرأسمالية، أي استعمال العنف والرقابة من قبل طبقة واحدة على وسائل الإنتاج، على ما فهمها ماركس، تعني وجود نظام اجتماعي يقضي بالضرورة على روابط الاعتراف التي يوجدها العمل بين الناس؛ وبالفعل فإنه مع حرمان السيطرة على وسائل الإنتاج، يفقد العمال أيضًا إمكانية التحكم بنشاطهم بشكل مُستقل؛ وهي امكانية تشكل الشرط الاجتماعي الذي بدونه لا يستطيع العمال تبادل التعارف فيما بينهم باعتبارهم شركاء يتعاونون في إطار حياة مشتركة جماعاتية. ولكن إذا كان نظام المجتمع الرأسمالي قد أدّى إلى تبرير علاقات التعارف التي يعتبر العمل وسيطاً فيها، فإنه لا بد من فهم النزاع التاريخي المتأتي عن مثل هذه النسق بوصفه صراعًا من أجل التعارف. إنَّ ماركس

1 إليكم النص حرفيًا: «لنفترض أننا أنتجنا بوصفنا بشرًا: فكل واحد منّا، في إنتاجه سيؤكد ذاته وسيكون مؤكدًا لغيره 1. في إنتاجي أكون قد موضعت فرديتي، وخصوصيتها؛ إذًا، أثناء الفعل أكون قد تمتعت بتمظهر فردي حياتي، وفي تأمل الموضوع أكون قد استشعرت الفرح الفردي في الاعتراف بشخصيتي باعتبارها قوة موضوعية، يمكن لمسها، أي لا يمكن التشكيك بها. 2. في الاستعمال، أو في التمتع الذي استقيه مما انتجت، كذلك سيكون لي المتعة المباشرة من وعيي لكوني قد أشبعت عبر عملي حاجة انسانية، ومن كوني موضعت الطبيعة الإنسانية، وتاليًا من كوني قد قدمت لحاجة الكائن البشري الآخر غرضًا مقابلاً. 3. كما أني سأكون قد تمتعت لكوني كنت الوسيط بينك وبين النوع، وإذا لكوني معروفًا منك ولديك الشعور بي باعتباري مكملاً لكينونتك الخاصة وكجزء ضروري من ذاتك، وإذًا أيضًا لأنك أكدتني في فكرك وفي حبك. 4. وستكون لدي المتعة أخيرًا لكوني أوجدت في التمظهر الفردي لحياتي التمظهر المباشر لحياتك، إذًا لكوني أكدت وحققت عبر نشاطي الفردي طبيعتي الخاصة، طبيعتي الإنسانية والجماعية» (Karl Marx, «Auszüge aus James Mills Buch», in: *Marx Engels Werke*, Berlin 1956- 68, Ergänzungsband I، الصفحات 443 وما يلي: هنا النص من صفحة 462).

الشاب، وباستناده إلى مقولة السيد والعبد كما تمّ توصيفها في الفينومنولوجيا، قد تمكن أيضًا من تفسير النزاعات الاجتماعية في عصره بوصفها صراعًا أخلاقيًّا يقوم به العمال المسحوقون لاستعادة الشروط الاجتماعية الكفيلة بتأمين اعتراف كامل. وصراع الطبقات لا يعني بالنسبة إلى ماركس، وقبل أي شيء آخر مواجهة استراتيجية تهدف لامتلاك الأملاك أو أدوات السلطة، بل أنَّ الصراع الطبقي يُعتبر الرهان فيه على «تحرير» العمل نزاعًا أخلاقيًّا، الأمر الذي يعتبر شرطًا أساسيًّا وبه يرتبط التقدير الموازي بين الأفراد والوعي الفردي للذات. يدخل إطار التفسير هذا سلسلة من الفرضيَّات المسبقة ذات الأبعاد المرتبطة بفلسفة التاريخ، والتي لم يعطها ماركس، بعد أن نظر فيها تأمليًّا، سوى دور ثانوي إبان متابعة تحليله العلمي للرأسمالية.

إذا كان ماركس الشاب قد استطاع استعادة نموذج النزاع الذي وجده في فينومنولوجيا هيجل، فذلك فقط لأنه وفي تصوّره الانتربولوجي للعمل قد ماهى بشكل مباشر عنصر التحقُّق الذاتي الفردي مع الاعتراف التذاوتي. في عملية الإنتاج لا تحقق الذات البشرية نفسها من خلال موضعة قدراتها بشكل مطَّرد وحسب: بل هي ذات تعترف في الوقت نفسه وعلى صعيد انفعالي بكل شركائها في التفاعل، إذ تعتبرهم سلفًا ذوات مشابهة لها، أي ذواتًا تتأثر بالحاجات. وما أن يصار إلى تقويض هذا النشاط الموحِدْ من خلال نمط الإنتاج الرأسمالي، فإنَّ كل صراع من أجل التحقق الذاتي عبر العمل يجب أن يفهم آنئذٍ بوصفه جهدًا يبغي إعادة إقامة علاقات

اعتراف متبادل. إذ أنه باستعادة إمكانية عمل مستقل، يُستعاد أيضًا الشرط الاجتماعي الذي يتيح للذوات أن تؤكّد نفسها بشكل متبادل باعتبارها كائنات نوعية لها حاجاتها. لم تتوفَّر لماركس دون شك المسافة المكانية ليرى أنَّ مثل هذا البناء قد مزج بطريقة جد اشكالية بين القيمة الرومانسية «لحالة تعبيرية» انسانية أساسية، والتصوُّر الذي وضعه فويرباخ عن الحب وبعض أطروحات الاقتصاد السياسي الانكليزي؛ إلاّ أنه سرعان ما استدرك أنَّ تقديماته النظرية في مجال فلسفة التاريخ إنما تستند إلى مقدمات لا يمكن الدفاع عنها، بحيث توجب عليه تاليًا تركها ليعيد تصويب مقاربته النظرية: والعمل نفسه، وبعد أن نظر إليه من منطلق الإنتاج بوصفه نشاطًا حرفيًّا أو فنيًّا، لم يعد بالإمكان ربطه لا بمجرَّد سيرورة موضعة القوى «الداخلية»[1]، ولا بمجرَّد ربط علاقات الاعتراف التذاوتية بالتحقق المادي لها. يثير نموذج الموضعة من جهة أولى الانطباع الخاطئ بأنَّ القدرات والسِّمات الفردية تمثّل حيزًا موجودًا سلفًا داخل نفسية الإنسان، أو هي تشكل كيانات لا يبقى سوى التعبير عنها في عملية الإنتاج؛ ثم أنَّ القول من جهة أخرى أنَّ نشاط الإنسان المادي يجعل الذوات الأخرى بمثابة مُستهلكين مُحتملين، وأنَّ هذا النشاط يعترف بهم باعتبارهم أصحاب حاجات، فذلك يؤكِّد بالطبع على البُعد التذاوتي الملازم لكلّ عمل خلاّق، إلاّ أننا بذلك أيضًا نكون قد قلَّصنا

1 بشكل نقدي، راجع Ernst Michael Lange, Das Prinzip Arbeit, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien 1980. أما المحاولة الأفضل في الدفاع عن النموذج الماركسي حول الظهور إلى الخارج فنجدها في: Andreas Wildt: Die Anthropologie des frühen Marx, Studienbrief der Fern-Universität Hagen 1987.

علاقات التعارف الممكنة بين البشر إلى مجرّد إشباع للحاجات المادية.

يبدو إذًا أنّ ماركس في كتابات الشباب قد قام باختزال النموذج الهيجلي في الصراع من أجل الاعتراف ليجعل منه مجرَّد تزيين للإنتاج. وبذلك أطاح بطيف صراع الطبقات الأخلاقي في عصره بكل مظاهر الاعتراف التذاوتي التي لا تتولد مباشرة من سيرورة العمل بوصفه نشاطًا تعاونيًا منظم ذاتيًا، ليجعل بشكل ضمني لهذه الصراعات هدفًا وحيدًا هو التحقق الذاتي للإنسان بواسطة الإنتاج. ومن خلال مفهومه «للعمل المُستلَب» المشحون بفرضيات مسبقة عن فلسفة التاريخ، لفت ماركس النظر وبإصرار مقصود إلى ظواهر الإهانة الإنسانية المرتبطة بنظام العمل الرأسمالي[1]؛ أجل، لقد استطاع ماركس ولأول مرة صياغة المفاهيم التي تتيح فهم العمل الاجتماعي بذاته باعتباره أداة تعارف، باعتباره تاليًا حقل تعبير عن شكل ممكن من أشكال الذل. لكنه بتوجيه نموذجه بشكل أحادي الجانب نحو تزيين الإنتاج، يكون ماركس قد أغلق الإمكانية النظرية لموقعة الاستلاب في العمل في النسيج العلائقي بالاعتراف التذاوتي بطريقة سمحت له بإظهار دلالتها الأخلاقية في صراع الطبقات في عصره.

لم يتسنَّ لماركس التحرُّر من نموذج الإنتاج الأحادي الجانب هذا إلاّ حين طرح بما فيه الكفاية من تصوره الأنتربولوجي للعمل الموتيفات التكميلية الموروثة من فلسفة التاريخ ليجعل من العمل

1 راجع فيلدت (Wildt) المرجع السابق.

الأساس المقولاتي لنقده للاقتصاد السياسي[1]. إلاّ أنه وبجعله الصراعات الاجتماعية ضمن حقل نظرية أخلاقية محدودة بفعل الإنتاج، يكون ماركس قد فتح الباب أيضًا أمام موتيفات نفعيَّة[2]. استبقى ماركس في تحليله للرأسمال من مفاهيمه الأولى، على فكرة كون العمل ليس مجرَّد سيرورة خلق قيمة اجتماعية، بل على كونه تعبيرًا عن القوى الأساسية في الإنسان؛ ذلك أنه وحده المفهوم الذي يدرك العمل الإنساني بوصفه وفي آن واحد عامل إنتاج وسيرورة تعبير هو ما يسمح له أن يرى في المجتمع الرأسمالي، إلى جانب اعتباره تشكلاً اقتصاديًّا - اجتماعيًّا، نمطًا خاصًّا من التشيوء الإنساني الذاتي. إلاّ أنَّ ما غاب عن ذهن ماركس إبان تحوّله إلى هذا التطور في تحليل الرأسمال، ليس إلاّ الفكرة التي استعارها سابقًا من فويرباخ، والقائلة بأنه لا بد من تأويل كلّ عمل غير مستلب باعتباره نوعًا من استجابة مليئة بالحب لحاجات كل الذوات الأخرى من نوعها. بذلك أضاع ماركس من يده الأداة التي سمحت له حتى حينه، ومن منظور فلسفة التاريخ، من استعادة نموذج هيجل في الصراع من أجل الاعتراف: إذا لم يتضمّن التحقّق الذاتي الفردي

1 حول تحول مفهوم العمل راجع (هونيت، مرجع مذكور). Honneth, *«Arbeit und instrumentales Handeln»*

2 في دراسة جيدة، وإن ذات بعد واحد، يربط جفري الكسندر نقد بارسونز ضد النفعية بماركس. راجع: Jeffrey C. Alexander الذي وجّه نقدًا لآراء بارسونز: *Theoretical Logic in Sociology*, London 1982 (الفصول الثالث والسادس II). راجع أيضًا: Honneth, Axel/ Joas, Hans, «War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie Jenseits des Utilitarismus», in: Akademie der Wissenschaften der DDR (ناشر). *Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*. Berlin 1987، (ص 148 تابع).

عبر العمل بشكل آلي اعتبار ذوات أخرى، فإنَّ صراع العمال لا يمكن تفسيره بسهولة باعتباره صراعًا من أجل شروط الاعتراف الاجتماعية. هكذا أضاع ماركس المبدأ التفسيري الذي ربما أتاح له موقعة صراع الطبقات في إطار فلسفة تاريخ شاملة، لقد انسحب من هذه الورطة بتبنّيه نموذج صراع اجتماعي نفعي: وفي العدّة المفهومية التي اعتمد عليها في تحليله للرأسمال نجد أنَّ المواجهة بين مختلف الطبقات قد أصبحت محكومة حصرًا بالمواجهة الاقتصادية. ولم يعد صراع الطبقات بالنسبة إلى ماركس، تبعًا لرسيمة التأويل الهيجلي بوصفها صراعًا من أجل الاعتراف، بل أصبحت بعد ذلك مبنية تبعًا للنموذج التقليدي المتمثّل بالصراع من أجل التأكيد الذاتي (الاقتصادي)؛ فالنزاع الأخلاقي المتأتي من تفكيك شروط الاعتراف المتبادل قد استبدل فجأة بمنافسة على مصالح لازمة لبنية الصِّلات الاجتماعية نفسها.

كان بإمكان ماركس تبني نموذج النزاع الجديد هذا بسهولة، ذلك أنه مهَّد هو نفسه الطريق لذلك بشكل غير مباشر منذ وضع أول تصور تفسيري. وإذ قام بالفعل بداية باختزال أهداف صراع الطبقات فقط بالمتطلبات المرتبطة مباشرةً بتنظيم العمل الاجتماعي، فقد أتاح لنفسه الفرصة تاليًا للتجرُّد من كل المسائل السياسية المترتبة عن عدم احترام التطلعات الأخلاقية بوصفها كذلك. تتضمن أعمال ماركس المبكرة نواة إمكانية الانتقال إلى نموذج صراع نفعي، ذلك أنها اختصرت طيف مقتضيات الاعتراف بواحد من أبعادها المتعددة، وهو البُعد الذي يمكن ردُّه، بعد التخلي عن المكمل

الانتربولوجي إلى مصلحة محض اقتصادية. أما في نقده للاقتصاد السياسي فإنَّ ماركس لذلك، ومع أنه أولى صراع العمال الاجتماعي في التحليل المحايث لحركة استقلالية الرأسمال، فهو لم يربط ذلك إلاّ بأهداف تتوافق مع المصالح «الموضوعية» للبروليتاريا؛ أما أن يكون موقع البروليتاريا في سيرورة الإنتاج مربوطًا بتجارب أخلاقية ناجمة عن عدم تحقيق متطلبات الهوية فذلك ما لا يظهر مطلقًا في توصيفه. صحيح أنَّ بعض مقاطع **الرأسمال** قد أشارت إلى مواجهات اجتماعية ربما دارت تبعًا لنموذج الصراع الجماعي من أجل الحصول على حقوق جديدة[1]؛ إلاّ أنَّ علاقة ماركس الشديدة الازدواج مع المكتسبات القانونية العالمية الحديثة قد منعته أن يميّز في مثل هذه الصراعات وجود شاهد لا يشكُّ به على الصراع الذي يتوجَّب على الحركة العمالية القيام به تجاه التعدّي القانوني على مكتسباتها الطبقية من أجل الحصول على اعتراف مشروع بمصالحها الخاصة. لقد أبدى ماركس قناعة شديدة بأنَّ الأفكار البرجوازية مثل الحرية والمساواة هي أفكار بخدمة حاجات شرعنة الاقتصاد والرأسمالي ما حمله على اتخاذ موقف إيجابي تمامًا تجاه الجوانب القانونية في الصراع من أجل الاعتراف[2].

1 لعل أفضل تأويل لهذه الفقرة نجده في: Wildt, Andreas, «Gerechtigkeit in Marx' Kapital», in: E. Angehrn/ G. Lohmann (ناشر). *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/ Ts. 1986 (ص 149 تابع).

2 راجع: Wellmer, Albrecht, «Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx», in: E. Angehrn/ G. Lohmann (ناشر)، *Ethik und Marx*، (مرجع مذكور ص 197 تابع)؛ Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main 1991 (الفصل VI).

أما في القسم التاريخي - السياسي من أعماله في فترة النضوج، فإنَّ ماركس قد أشار إلى بديل حقيقي عن هذه النزاعات النفعيَّة، حيث اتَّبع هنا نموذجًا آخر للصراع الاجتماعي يختلف عن النظرية المتَّبعة عن الرأسمال، هذا مع العلم أنه، وبمقاربة شديدة مع أسلوب هـردر، قد أخـذ أشكـال الحياة التقليدية لمختلف المجموعات الاجتماعية بالحسبان[1] لم يكن توسيع المنظور هذا إلاّ حصيلة رغبة منهجية مقصودة في عرضه للمساق الفعلي لهذه السيرورة التاريخية في دراساته التأريخية بشكل سردي، حيث أنه في تحليله الاقتصادي قد تطرّق إلى انتصار العلاقات الرأسمالية من منظور وظيفي صرف؛ من هنا لا بدَّ الآن من الأخذ بالاعتبار في الواقع الاجتماعي بكل ما يؤثّر في الطريقة التي تعيش فيها المجموعات المتصارعة المواقف المتبادلة والموقف السياسي الذي تتبناه نتيجة لذلك. لكن الأخذ بالثقافة اليومية الخاصَّة بكل طبقة تطور بالضرورة النموذج الذي يفسر ماركس به السلوك الصراعي نفسه: وبالفعل إذا كانت أنماط الحياة المرتبطة تقليديًّا بمختلف الطبقات هي التي تحدد الطريقة التي يتفاعل فيها الأفـراد مع محيطهم الاجتماعي ومع ما فيها من قصور، فإنَّ الاعتبارات المصلحية البسيطة هي التي تحدد الأهداف التي تتبعها مختلف المجموعات في المواجهات السياسية. على مـاركـس خـلافًا لذلك أن يطور تفسيره بربطه الموقف الصراعي عند المجموعات السياسية بالقناعات الأخـلاقية التي صبغت أشكال الحياة التقليدية بصبغتها: ففي الصراعات الاجتماعية تقف

---

1 Honneth/ Joas, «War Marx ein Utilitarist?» (مرجع مذكور).

المجموعات أو الطبقات ضدّ بعضها بعضًا إذ تحاول كل منها الدفاع عن القيم التي تضمن هويتها الخاصة والانتصار لها. ولذلك بإمكاننا أن نصف النموذج الذي أرسى عليه ماركس تحليله التاريخي في «18 برومير» والصراع الطبقي في فرنسا بالمحض «تعبيري»[1].

ولا يعني ماركس بهذا التفسير أنَّ السلوك الصراعي هو سلوك تعبيري يقوم به الفاعلون له، أي باعتباره عملاً يعبّر عن مشاعر وآراء الفاعلين؛ بالطبع يعتبر ذلك سببًا أولاً فتح امام ماركس الفرصة ليدخل إلى دراساته معلومات تجريبية على التقاليد الدينية وعلى نمط الحياة اليومية التي تعيشها مختلف المجموعات الاجتماعية؛ ألا تشكّل مثل هذه المعطيات المصدر الأفضل للاستفسار عن حالة القيم الجماعية؟ مع ذلك فإنَّ كلمة «تعبيري» تشير في هذه النصوص إلى النزعة التي تقصد التعبير عن سير المواجهات الاجتماعية بطريقة الدراما الأدبية، حيث تقوم الشرائح المتورّطة في النزاع بتأدية دور الشخصيات التي تلتزم بخصام وجودي قاتل[2]. خلافًا لتحليلاته للرأسمالية يفسر ماركس في الكتابات السياسية التاريخية صراع الطبقات بموجب نموذج القطيعة الأخلاقية: فالحركات الاجتماعية التي يصفها مستعينًا بلهجة درامية تراعي مواجهة فاعلين بشكل جماعي يتوجهون بموجب مختلف القيم وتبعًا

1 Marx, Karl, «Der Bürgerkrieg in Frankreich», in: *Karl Marx/ Friedrich Engels Werke (MEW)*, Berlin 1971 (ص 313 تابع، XVII). وللمؤلف نفسه أيضًا: «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte», in: MEW، (ص 111 تابع XVII).

2 ثمة دراسة وافية حول تأويل الكتابات التاريخية عند ماركس نجدها في: John F. Rundell, *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge 1987، (ص 146 تابع).

لمواقعهم الاجتماعية. هكذا يقترب ماركس مجددًا، وبالرغم من نزعاته النفعية من النموذج الهيجلي الذي يعتمد «الصراع من أجل الاعتراف»؛ إلاّ أنه لا يفسر مع ذلك إلى أيِّ حدٍّ تعتبر الصراعات التي يصفها حاملة بالفعل لمقتضيات أخلاقية ترتبط ببنية علاقات الاعتراف. كلمة «تعبيرية» في هذا السِّياق تأخذ دلالة ثالثة: إذ تتيح إبراز نزعة ماركس في كتاباته التاريخية لفهم صراع الطبقات بوصفه مواجهة بسيطة تهدف لإقامة مختلف أشكال التحقق الذاتي الجماعية. إلاّ أنَّ الصراعات التي يوصفها لا تمثّل سيرورة أخلاقية بالمعنى الدقيق، ما يتيح قبول إمكانية حلٍّ اجتماعي، بل مرحلة تاريخية من المعركة الأزلية بين قيم لا يمكن أن تتوافق من حيث المبدأ. لم يتوصَّل ماركس نفسه في إقامة رابط تأليفي بين نموذجي النزاعين هذين واللذين يتصادمان في أعماله في فترة النضوج، ونعني بهما النموذج النفعي في كتاباته الاقتصادية والنموذج التعبيري في دراساته التاريخية: فمبدأ نزاع المصالح بطبيعته الاقتصادية الصرف يتجاور بشكل فج مع تصور نسبوي يجعل من كل الصراعات احتكاكًا بين شتى مشاريع التحقق الذاتي التي يصعب التوفيق ما بينها. لم يستطع ماركس أبدًا أن يفهم بشكل نسقي صراع الطبقات، مع أنه يشكل عصب نظريته، بوصفه شكلاً من هذا النزاع الأخلاقي حيث يتوجب على التحليل أن يحدّد مختلف مستويات امتداد علاقات الاعتراف. ولهذا السبب أيضًا لم يستطع ماركس أبدًا أن يجذر غايات مشروعه الخاص المعيارية في سيرورة اجتماعية

كانت، ومن ضمن مقولة «صراع الطبقات» في صلب اهتماماته النظرية.

في كل كتاباته قام جورج سوريل Georges Sorel بالمكافحة ضد هذه النزعات النفعية، التي سرعان ما انتشرت في تقليد المادية التاريخية، حتى أنَّ ماركس نفسه قد حبَّذ نموذج الفاعلين تبعًا لمصالحهم. يشكل عمل سوريل النظري إحدى المساهمات الأكثر أصالة ولكنه أيضًا الأكثر احتمالاً لازدواجية المعنى السياسي في كل تاريخ الماركسية: لقد كان سوريل سريع القدرة على تغيير مزاجه، فلم يكن يخشى الانتقال من جبهة سياسية إلى أخرى ولا من تبنّي التيارات السياسية المختلفة بسلاسة تتجاوز بالطبع حدود الانتقائيَّة؛ ففي التزاماته العملية أبدى تأييده لليمين الملكي كما للبلاشفة الروس، وفي عمله على تأويل الماركسيَّة استفاد من فيكو Vico كما من برغسون ودركهايم ومن الذرائعيين الأميركيين أيضًا[1]. أما القناعة النظرية الأساسية التي تشكل خطًّا أحمر يعبر كافة أعماله والتي أتاحت استبطانيًّا تفسير كافة انعطافاته المفاجئة، فهي قناعة تستند ومنذ البداية إلى إرادته بتجاوز النفعية التي رأى فيها مذهبًا فكريًّا يحيد وبما لا يقاس، بالماركسية عن أهدافها الموضوعية، وعن أهدافها الأخلاقية[2]. يعتبر سوريل أنَّ الفكرة التي بموجبها

---

1 حول سوريل عامة: Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus.* Frankfurt am Main 1972. Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffasung und politische Theorie bei Georges Sorel,* Minden/ Wien 1969.

2 هذا هو موضوع دراسة ايزيا برلين الرائعة Isaiah Berlin, «Georges Sorel» in: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte,* Frankfurt am Main 1982، (ص 421 تابع).

يعتبر الفعل الإنساني فعلاً يختصر بالبحث الغائي عن مصلحة الذات الخاصّة الفاعلة هي ما يشكل عائقًا أساسيًّا أمام معرفة المحركات الأخلاقية التي بموجبها يستجيب الناس فعلاً لتحققاتهم الخلاقة. وجهت نقطة الانطلاق هذه عمل سوريل النظري نحو تصوّر أخلاقي للصراعات الاجتماعية، وهذا ما يتقاطع في أكثر من نقطة مع النموذج الذي أرساه هيجل الشاب.

تقوم نظرية سوريل على مفهوم العمل الاجتماعي المتوجِّه لا نحو البحث الغائي عن مصلحة الذات الفاعلة الخاصة بل نحو الإنتاج الخلاق لحقائق جديدة. بدراسته لأعمال (فيكو) كوّن سوريل أفكاره الأولى عن الدور الاجتماعي الذي تلعبه قوة الإبداع لدى الإنسان؛ ومنذ دخوله هذه المرحلة أدخل سوريل هذا الموتيف النفعي حقل النظرية الأخلاقية. تؤلّف نظم الفكر الخلاقة التي تشكل الأفق الثقافي لكل مرحلة تاريخية وقبل أي شيء آخر التصوُّرات التي تكون ما يعتبر أخلاقيًّا جيدًا وجديرًا بالإنسان. والمرحلة اللاحقة التي حاول سوريل من خلالها تحديد الغطاء الفكري المشار إليه مرحلة تتحصَّل من تحليله لتأملات فيكو: لا تتوافق الطبقات الاجتماعية على معايير تعتبر أخلاقيًّا جيدةً، لذا على السيرورة التاريخية لإنتاج خلاق لأفكار جديدة أن تأخذ شكل صراع طبقات. تظلُّ الطبقات الاجتماعية في عملية بحث مستمرّة عن صيغ تكون أكثر فأكثر شمولية، وذلك لتترجم عبرها معاييرها وتصورها الخاص عن الشرف بطريقة تبرهن فيها قدرتها على الإمساك بيدها عملية التنظيم الأخلاقي للمجتمع في جملته. من هنا فإنّ القانون وحده

هو الذي يقدم للتمثلات الأخلاقية الخاصة وسيلة تعبير اجتماعية ضامنة، بحيث يأخذ صراع الطبقات وبالضرورة شكل مواجهة قانونية: «يتحقّق التاريخ عبر صراع مجموعات مختلفة. هذا وقد فهم فيكو أنَّ هذه الصراعات ليست جميعها من النوع نفسه، وهذا ما يغيب غالبًا عن نظر الماركسيين المعاصرين. ثمّة نزاعات الهدف منها تحقيق انتصار السلطة السياسية... وثمة نزاعات أخرى تهدف لاكتساب حقوق. وحدها هذه النزاعات الأخيرة هي ما يجب أخذه بالحسبان حين نتكلّم عن صراع الطبقات بالمعنى الماركسي. ومن المفيد ربما، وحتى نتلافى سوء الفهم أن نتكلم هنا عن صراع طبقات من أجل الحق (القانون) وذلك بهدف البرهنة أنها تتخذ من وجود النزاعات بين مختلف التصوُّرات القانونية مبدأ لها..[1]

بالطبع لا يجعلنا هذا المبدأ نتعرف دائمًا كيف يجب أن ننظر إلى العلاقة بين الأخلاق الخاصة بطبقة محددة والمعايير القانونية القائمة، في حين أن التعارض الاجتماعي بين هاتين الرؤيتين بالتحديد هو ما يفترض به أن يؤدّي إلى خلق «الصفات الأتيكية» الخاصة «بصراع الطبقات»[2].

بالكاد اتضح لنا حتى الآن أنَّ على كافة المجموعات أن تعبّر عن تصوراتها الأخلاقية بشكل مشروع قانوني، وذلك قبل أن يتسنّى

---

1 Sorel, Georges, «Was man von Vico lernt», in: *Sozialistische Monatshefte*, 2 (1904)، (ص 270 وما يلي. هنا ص 271 تابع).

2 Sorel, Georges, «Die Ethik des Sozialismus», in: *Sozialistische Monatshefte*, 2 (1904)، ص 368 تابع. Sand, Shlomo «Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel», in: J. Julliard/ Shlomo Sand (ناشر)، *Georges Sorel et son temps*, Paris 1985، ص 227 تابع.

الدفاع عنها على أرض المواجهات الاجتماعية. ولم يكن سوريل بقادر على استخلاص الترابط بين الأخلاق والحق بوضوح إلاّ بعد أن اكتشف في «الاشتراكية الأخلاقية» تيارًا فكريًّا يهتمُّ قبل أي شيء آخر بالأسس الأخلاقية للماركسية؛ ثم أن سوريل لم يأخذ بهذه المقاربة الجديدة التي تحاول بحزم تجذير المنظورات النظرية للماركسية في الأخلاق الكانطية بما هي كذلك، إلاّ بعد أن أخضعها لإعادة تفسير شخصية، ذات طابع هيجلي، إن صحَّ القول، ما أدى لوضع فرضيَّة تجريبية حول أفكارنا اليومية بما يخص الأخلاق. فالمعايير الأخلاقية الذي تعيد الطبقات المسحوقة إدخالها دون تعب في النقاشات القانونية يجب الآن وعلى ما يرى سوريل، أن تربط بالتجارب العاطفية التي جرت في هذه الدائرة الاجتماعية التي جعلها هيجل الشاب من ضمن مقولة «الحياة الأخلاقية الطبيعية [المناقبية الطبيعية]: ففي وسط عائلته يكتسب كلُّ فرد وبممارسة «تبادل التضحية بالذات وتبادل الاحترام»[1]، حسًّا أخلاقيًّا يشكل نواة كل الأفكار اللاحقة حول الصالح الأخلاقي المشترك. لا تمثّل هذه التصورات حول أخلاق ناضجة إذًا إلاّ تصميمًا اجتماعيًّا لقيم تجربة اكتسبها الفرد في طفولته، نسبة إلى ما يشكل شروط «حياة شريفة»[2]؛ إلاّ أنَّ هذه المعايير وهذه المقاييس المترسّخة في الحياة العاطفية لم تكن بعد بكافية «لبناء نظام قانوني جديد»، حتى لو كانت قد اندمجت مع التصورات الأخلاقية الجماعية:

---

1 المرجع السابق 371.

2 المرجع السابق 382.

ذلك أنها لم تكن تتضمن أساسًا، وبحسب عبارة سوريل المقتضبة، إلاّ على «سلبيات»[1]. ما يعني أنّ الأفكار التي يكونها الأفراد أو المجموعات الاجتماعية عن الصالح الأخلاقي المشترك لا يعبِّر عنها إلاّ عبر ردّات الفعل الانفعالية السلبية: فالأخلاق تمثّل بالنسبة إلى سوريل مجموع كل مشاعر الإساءة والإهانة التي نعبّر بها عن ردّات الفعل حين يحصل لنا شيء ما نعتقد أنه غير مقبول أخلاقيًا. وبهذا المعنى لا يقاس التباعد بين الأخلاق والحق بالفارق الأساسي الموجود بين ردّات الفعل الانفعالية السلبية وبين إقامة معايير إيجابية.

عرفت الصورة التي طالما قدَّمها سوريل عن المواجهات القانونية بين الطبقات من خلال هذه التأملات توسيعًا كبيرًا. فبعد ذلك بات يرى في المشاعر الجماعية، مشاعر الجور والإهانة السَّبب المحفِّز الذي يغذي على الدوام الصراع الأخلاقي عند الطبقات المسحوقة: فالمتطلبات الأتيكية التي اكتسبها أعضاء العصب الاجتماعية عبر تجربة الروابط العائلية، باتت تدخل، وبشكل مشاعر جور جماعية سيرورة الحياة الاجتماعية، بحيث يجب أن تصل إلى مواجهة مع النظام المعياري السائد بالشكل الذي تحدَّد في القانون. وللتعبير عن هذه الفكرة استخدم سوريل التمايز المفهومي بين صفة «تاريخي» أي بين ما هو قائم وبين صفة «إنساني» أي المطلب الأخلاقي: «حينها يدخل الأمر التاريخي، وهو أساس كلِّ تنظيم اجتماعي في نزاع مع الأمر الإنساني الذي تعلمنا الأخلاق أن نأخذه بالاعتبار: قد يستمر هذا التعارض طويلاً دونما أي تأثير يذكر؛ ولكن قد نجد على

1 المرجع السابق 375.

الدوام حالات حيث شكاوى الأفراد المسحوقين قد تبدو لنا أكثر قداسة من التقاليد، وضرورات النظام أو المبادئ التي يقوم عليها المجتمع»[1].

مع ذلك فإنّ حجة سوريل هذه تظهر أنه أرسى نموذجه الأخلاقي في صراع الطبقات على أساس نسبوي لمقولة الحق. فنظام المجتمع المشروع بالنسبة إليه ليس إلاّ التعبير المؤسساتي عن معايير وضعية استطاعت من خلالها الطبقة التي توصلت لاستلام السلطة السياسية ترجمة مشاعر عدم - الاعتراف الاجتماعي التي شعرت بها في وقت سابق؛ ولهذا السبب على كل طبقة مستغلة (بفتح الغين) تحاول بدورها الكفاح من الأسفل ضد النظام القانوني الانتقائي في النظام الاجتماعي السائد أن تستخلص، وبتحول خلّاق من أفكارها الأخلاقية السلبية أول الأمر معايير قانونية إيجابية قبل أن تكون قادرة على المنافسة على السلطة السياسية. لا يمثل نظام الدولة القانوني تاليًا إلا الإسقاط المادي لمشاعر الجور الخاصة بالطبقة الاجتماعية التي ولأسباب أخلاقية ممكنة، ستجد نفسها في لحظة ما في موقع السلطة. باعتباره القانون مجرّد تقنية سلطة يكون سوريل قد تجاهل أو أغفل قوة الاعتراف القانوني الشاملة؛ هذا ولم يشكّك سوريل بعد ذلك بهذه المقاربة حتى بعد أن أعاد النظر أخيرًا بنموذجه النظري الأساسي. فبتأثير برغسون[2] الذي استند إليه بقوة ولا سيما في فلسفته الحيويَّة استخلص سوريل مفهوم «الأسطورة الاجتماعية»

---

1 نفس المرجع والصفحة.

2 حول تقبل برغسون راجع: Michael Freund, *Georges Sorel*، (مرجع مذكور، الفصل التاسع). Hans Barth, *Masse und Mythos*, Hamburg 1959، (الفصل الثالث).

آملاً أن يوضح أقله في بُعدها المعرفي سيرورة الإنتاج الجماعي لأفكار قانونية جديدة: فالإنسان الذي يعتبر أول الأمر كائنًا يتأثَّر بالعواطف سرعان ما يصبح قابلاً وبعفوية للصور الحسيَّة أكثر من تقبله للحجج العقلانية، ولذلك فإنَّ الأساطير الاجتماعية، التي تبني في سياقها بطريقة غير مباشرة مستقبلاً غير محدَّد، هي الأقدر على تحويل «شعور الاستياء الكاوي» لدى الطبقات المسحوقة إلى مبادئ إيجابية[1].

لا تهدف نظرية الأسطورة الاجتماعية إلاّ لترسيخ النزعة التي انتصرت أخيرًا في محاولة سوريل المزدوجة ليجعل من الماركسيَّة نظرية أخلاقية. مع أنَّ سوريل كان قد أغنى الإطار التفسيري للصراع من أجل الاعتراف أكثر من أيٍّ شخص آخر، إذ أدخل إليها مواد على صلة بالمشاعر الأخلاقية، إلاّ أنه قد انتهى بإقحام هذا النموذج في مسارب التقليد الماكيافيلّي: طالما أنَّ اختلاف العصب الاجتماعية لا تطالب بأكثر من «حياة مشرفة» فهي لا تقوم بأكثر من البحث عن المصلحة التي ترتبط عندهم بالاستمتاع باعتراف مشروع، فإنَّ أي نسقٍ قانوني، طالما هو يتمتع بتأثير القوة السياسية، يمكنه الزعم بارتقائه إلى الصلاحية نفسها. يمكن عزو هذه النتيجة النسبوية إلى الخلط المضمر لشكلي الاعتراف اللذين بذل كل من هيجل وميد جهدهما لتميزهما: وبالفعل إذا ما فهمت الحاجة لاحترام الذات عبر الشكل الجماعي الذي فهمه سوريل مبدئيًّا بوصفها مطلبًا يمكن أن يجد تحققًا كاملاً له عبر شكل

1 Gerges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1981، ص 152.

الاعتراف بالقانون، حينها تغيب عن البال بالضرورة الدينامية العالمية الشكلية المحايثة لهذا المطلب. لا يميّز سوريل من بين المشاعر الخاصة بالجور، والتي يشكل تحليلها محور نظريته بشكل كافٍ بين احتقار القيم ورفض انتظارات الاستقلال الذاتي؛ لذلك لا يبدو القانون عنده وسيطًا يمكن بواسطته للذوات عبر متطلباتهم بالاستقلال الذاتي القابلة لتكوّن كلية التوصل إلى الاعتراف، بل هو برأيه مجرّد وسيلة تعبير عن تصور معيّن يتعلق بالحياة الفاضلة التي تخدم المتطلبات الخاصة لهذه الطبقة أو تلك. وبالمحصلة لقد افتقد سوريل أي مقياس معياري ليميّز بواسطته بين نظام قانوني مبرَّر أخلاقيًّا أو آخر غير مبرّر قانونيًّا، وهذا ما حدا به في نهاية الأمر ليعود للاهتمام بالصراع السياسي على السلطة. إنَّ الإصرار الذي حدا بسوريل على الصعيد النظري ليلخِّص الصراع من أجل الاعتراف مجرّد بُعد من أبعاد التحقُّق الذاتي قد أوصله لنتائج قاتلة في توجهاته السياسية: فبعد أن لم يستطع أن يميز في دولة القانون البرجوازية بين المكتسبات الأخلاقية وطرق استخدامها بموجب المصالح الخاصة بالطبقة المسيطرة؛ وجَّهَ سوريل نفسه كليًّا إلى جانب من يعملون على التدمير الجذري لهذه الدولة – هذا رغم كل ما يمكن أن يفصلهم على الصَّعيد السياسي والمعياري[1]. ينطبق ذلك على تلاميذ سوريل غير المباشرين أمثال هنريل دي مان (Hendrik de Man) الذين اقتنعوا بكتاباته التي نحَتْ للقول بأنَّ العمال في مقاومتهم قد انجرّوا وراء انجراح في مشاعر الشرف لديهم اكثر مما

1 H. Berding, *Rationalismus und Mythos* (مرجع مذكور).

انجرُّوا خلف مصالح اقتصادية؛ وقد انتهى الأمر بالعجز عن إدراك دائرة القانون الحديث في مضمونه الساعي للشمولية بحرّ دي مان، وكذلك سوريل نفسه للاندفاع وللتعاطف مع التيارات السياسية الشعبوية التي تولاها اليمين السياسي[1].

أخيرًا كان سارتر الممثل الثالث للتيار الفكري الذي يشغلنا هنا، والذي لم يستند إلى أعمال سوريل إلاّ أنه قد قيّمها مقللاً من أهميتها[2]؛ لكنه وفي الوقت نفسه ولا سيما في كتاباته المتأخّرة لم يقلل من تقاسمه معه قناعة نظرية مفادها أنه يجب فهم النزاعات الاجتماعية أساسًا باعتبارها أثرًا ناجمًا عن اضطراب علاقات الاعتراف بين الفاعلين المتعددين. إنّ نموذج التفسير هذا، والذي يرد في تحليلات سارتر السياسية وفي توصيفاته للأحداث في عصره، ليس إلّا نتاج عمل طويل من تطويره المستمر استقاه من إطار فلسفته الوجودية بشكلها الأول. ففي عمله المبكّر، (الوجود والعدم) كان سارتر شديد القناعة باستحالة إقامة تفاعل ناجع من حيث المبدأ بين الناس، ما جعله لا يتقبّل حتى مجرّد إمكانية تشويه فكرة التواصل الاجتماعي.

تعتبر نظرية التذاوت السارتريّة الأولى، والتي نجد فيها فكرة «الصراع من أجل الاعتراف» فكرة مؤبّدة اتخذت عنده شكل الدازين (Dasein) الإنساني الوجوداني، تعتبر نتيجة تطبيقه للثنائية

---

1 Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena 1927؛ (ص 115 عن سوريل).

2 Sartre, Jean-Paul, «Die Verdammten dieser Erdre» von Frantz Fanon», in: *Wir sind alle Mörder.Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek bei Hamburg 1988، (ص 141 تابع هنا صفحة 146).

الانطولوجية للوجود من أجل ذاته، والوجود في ذاته على مسألة وجود الغير الفلسفية: فلأنَّ الذات الإنسانية تعيش بوصفها وجودًا من أجل الذات في حالة تعالٍ مستمرٍّ عن مشاريع عملها الخاصة، فهي تستشعر نظر الآخر، وبدونه لا يمكنها أن تصل مرحلة الوعي بالذات، باعتبارها تقليصًا مموضعًا، إلى واحدٍ من إمكانيات الوجود. والذات لا تستطيع الخلاص من خطر هذه الموضعة، المشار إليها بانبثاق المشاعر السلبية إلاّ ببذل الجهد لقلب اتجاه النظر، وتثبيت الآخر بدوره على مشروع وجود وحيد. مع هذه الدينامية من التشيؤ المتبادل، ثمّة عنصر نزاعي يدخل إلى كافّة أشكال التفاعل الاجتماعي، بحيث أنَّ فكرة حالة مصالحة بين مختلف الناس تبدو مُستبعدة انطولوجيًّا إن جاز القول[1].

إلاّ أنَّ سارتر وفي كتاباته السياسية - الفلسفية لا يتوانى عن الابتعاد دون أن يشعر عن هذه النظرية ذات التوجُّه السلبي حول التذاوتية، ذلك أن نقاط الضعف المفهومية قد تبدّت من جهات مختلفة[2]، الأمر الذي فسح مجالاً واسعًا للتاريخ. ففي دراسته المختصرة عن المسألة اليهودية والتي تشكل بوضوح تغيرًا في توجهه النظري اعتبر مناهضة الساميَّة شكلاً من أشكال الذل الاجتماعي

---

1 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg 1962، (الفصل الأول من القسم الثالث).

2 أفضل المساهمات بهذا الخصوص في المراجع التالية: Michael Theunissen, Der Andere. *Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin/ New York 1977؛ (الفصل السادس)؛ Taylor, Charles, «Was ist menschliches Handeln?» in: «Was ist menschliches Handeln?» in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1988؛ (ص 9 تابع).

تصل جذوره إلى التجارب التاريخية لدى البرجوازية الصغيرة؛ وبموجب ذلك يدرس معايير السلوك الاجتماعية لدى اليهود باعتبارها تعبيرًا عن جهد يائس للاحتفاظ، في ظل شروط نفي الاعتراف الخاصّة، بنوع من الاحترام الجماعي للذات[1]. وبقدر ما تطوّر مجال موضوع التحليل الفينومنولوجي بات سارتر ينظر بشكل مختلف إلى المنطق الذي يتحكّم بدينامية علاقات التفاعل بين الناس؛ ولأنَّ التجارب التاريخية لدى الجماعات الاجتماعية قد شغلت الآن المكانة التي شغلتها سابقًا التجارب الوجودية لدى الذوات الفردية، فإنَّ علاقات الاعتراف قد بدت الآن قابلة للتغير من حيث الأساس. يشير نموذج التفكير الذي تمّ البحث فيه هنا إلى الطريق الذي بات على سارتر اتّباعه الآن عبر سلسلة من الدراسات التي تناول فيها الواقع السياسي في عصره: فلم يعد الصراع من أجل الاعتراف ميزة بنيوية يصعب على الوجود الإنساني تجاوزها، بل اعتبره نتيجة قابلة للتقويم لعلاقة غير متناظرة بين شتّى العصب الاجتماعية. ذلك هو نموذج النزاع الذي بات تاريخيًّا نسبيًّا الذي ساد الأبحاث التي خصصها سارتر عن حركة «الزنوجة» المناهضة للاستعمار[2]. فالاستعمار بات بمنظوره حالة اجتماعية تُفسِدُ علاقات الاعتراف المتبادل التذاوتيّة بحيث أنَّ العصب المتورّطة

---

1 Sartre, Jean-Paul, «Betrachtungen zur Judenfrage», in: *Drei Essays*, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien 1979; dazu: Hönneth, Axel, «Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre», in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 2 (1987) ص 82 تابع.

2 Jean-Paul Sartre, *Wir sind alle Mörder* (مرجع مذكور).

في ذلك من هذا الجانب أو ذلك ستجد نفسها وبشكل متماثل مدفوعة نحو خطاطة سلوك شبه عصابي: ففي حين لا يستطيع المستعمِرون التعامل مع الذلّ الذي يستشعرونه تجاه أنفسهم إذ هم يذلون السكان الأهليين بشعور كلبي أو بمضاعفة العدوانية، فإنّ المستعمَرون من جانبهم لا يتوصّلون لتحمُّل وضعهم «بقبول الإهانة على الدوام» إلاّ بتبني موقف يقضي بقسمة سلوكهم إلى جزئين يتراوحان بين الخرق القانوني الشعائري والتكييف الزائد المعتاد[1].

وإذا ما بدت اعتبارات سارتر هذه، مقارنة ببعض دراسات علم النفس الاجتماعي مُصطنعة إلى حدٍّ ما، بل تتحرّى التبسيط أيضًا، فإنّ مبدأ التفسير المستند إليها ليس دون فائدة سيّما إذا ما أخذنا ذلك من الجانب الأمبريقي: يعتبر سارتر أنّ نماذج التواصل غير المتناظرة، مثل تلك التي يبنيها النظام الرأسمالي بين مستعمِرين وسكان أصليّين إنما تبني علاقات تفاعل تفرض من هذا الجانب أو من الجانب الآخر نفي علاقات الاعتراف المتبادل والإبقاء عليها؛ فالمستعمِر وحتى يستطيع الإبقاء على شكل ما من أشكال التفاعل الاجتماعي، عليه وفي الآن نفسه أن يعترف بالسّاكن الأصلي وأن يحتقره أيضًا باعتباره شخصًا بشريًّا، كما أنّ على هذا أن يعلن أيضًا عن وضعيته كإنسان وأن ينكرها أيضًا»[2]. يصف سارتر ومنذ ذلك الوقت هذا النمط من العلاقة الاجتماعية، وما يتجلّى من النفي - والإثبات - بالمطالبات بالاعتراف المتبادل باستخدامه مفهوم

---

1 Sartre, «Die Verdammten dieser Erde» von Frantz Fanon، (مرجع مذكور ص 150 تابع).

2 المرجع السابق 151.

(العصاب)، والذي لا يقدّم وصفًا تأسيسيًّا نسقيًّا له إلاّ في دراسته الكبيرة عن فلوبير Flaubert. ففي الحالتين لا تشير كلمة «عصابي» إلى اضطراب ذي أصل نفسي في السُّلوك الفردي، بل إلى تشويه مرضي في علاقات التفاعل مردّه إلى كون علاقات الاعتراف قد قُوبلت بالنفي من قبل الجانبين[1].

تظهر هذه الأبحاث حول الحركة الاستعمارية أيضًا وبطريقة لا لبس فيها كم كان سارتر مترددًا بخصوص ما يشكل فعلاً وضعًا بشريًّا جديرًا بالاعتراف. فهو من جهة أولى يقيس الذل الذي كان الأهلي ضحيَّته في النظام الاستعماري بمعيار «عدم الاحترام». الذي ورد في «حقوق الإنسان»، علمًا أنَّ مثل هذا التحديد يفترض مسبقًا إعطاء الحقوق الأساسيَّة قيمة عالمية، في حين أنه يؤكِّد في مكان آخر أنها ليست إلاّ «ايديولوجيا كاذبة، وتبريرًا للنهب»[2] ولذلك قد نجد من جهة أخرى وفي السّياق عينه، أنَّ الأهلي لا يجد نفسه يعترف «بوضعيَّة كونه انسانًا»، ذلك أنَّ نمط حياته والمشكل الخاص الذي يتبناه في تحقيقه لذاته ليسا بالمقبولين في النظام الرأسمالي. لكلٍّ من التحديدين بحدّ ذاتهما صحبته، شرط أن نعرف كيف نميّز بينهما بعناية. والحال أنهما لدى سارتر قد اندمجا في سياق واحد، بحيث يفقد كل واحد منهما دلالته المعيارية.

من هذه الضبابيَّة المفهومية نرى أنَّ فلسفة سارتر لم يتسنَّ لها

---

1 المرجع السابق الصفحات 151–152.

2 المرجع السابق ص 155. راجع صياغة سارتر: «latenten Universalismus des bürgerlichen Liberalismus», in: *Der Kolonialismus ist ein System* (مرجع مذكور، ص 15 وما يلي: هنا ص 28).

أبدًا أن ترقى إلى مستوى التطوُّر النظري ما في تحليلاته السياسية. فحتى وفاته وبالرغم من المحاولات المختلفة ظلّ غير قادر على تقديم تبرير نسقي يتناول الفرضيَّات المعيارية التي يجب الركون إليها، إذا ما أردنا اعتبار النزاعات الاجتماعية من وجهة نظر أخلاقية التبادل علاقات تعارف[1].

صحيح أنَّ سارتر قد أشار دون انقطاع في كتاباته الفلسفية المتأخّرة إلى تصوّر معياري حول الاعتراف المتبادل، إلاّ أنه لم يطوّره ليبلغ به مستوى التفسير الذي يتيح له استخدامه بشكل دقيق في مجال تشخيص مسائل عصره. ولهذا السَّبب قد بقي في نهاية الأمر في كتاباته السياسية ضحية التشويش المفهومي الذي أعاق أيضاً وفي وقت سابق نظرية سوريل في السياسة: فلا الأول ولا الثاني قد استطاع أن يقيم خيطًا محددًا بين الأشكال القانونية والأشكال العابرة للقانون في الاعتراف المتبادل، ذلك أنَّ سارتر، شأن سوريل، قد وجد نفسه ملزمًا على خلط هذين الهدفين المتميّزين، ونعني بهما التحقق الذاتي المُستقل الفردي أو الجماعي من جهة، وتوسيع دائرة الحريَّات من الجهة الثانية. من هنا فإنَّ سارتر وكذلك سوريل، لم يستطع أن ينسب إلى شكلانيَّة القانون البرجوازي القيمة الأخلاقية التي نبرزها حين نميّز مع هيجل أو مع ميد بين درجات «الصراع من أجل الاعتراف» الثلاث.

مما لا شكَّ فيه أنَّ التيارات الفكرية متمثلة بكل من ماركس

---

1 حول هذه الأطروحة: Hunyadi, Mark, «Sartres Entwurfe zu einer unmöglichen Moral», in Traugott König (ناشر)، *Sartre. Ein Kongreß*. Reinbek 1988، (ص 84 تابع).

وسوريل وسارتر قد وسعت وأغنت نموذج الصراع من أجل الاعتراف الذي قام هيجل وبجرأة في كتابات يينا بطرحه نقيضًا للفلسفة الاجتماعية في العصر الحديث: هكذا استطاع ماركس أن يطرح عدّة مفهومية، والتي رغم امتداداتها النظرية في مجال فلسفة التاريخ، قد جعلت العمل مؤشرًا أساسيًّا على الاعتراف المتبادل؛ كما أنّ سوريل قد أوضح البُعد الانفعالي للصراع من أجل الاعتراف الذي أظهره هيجل إذ لفت الانتباه إلى مشاعر الإذلال الجماعية التي لم تولها النظريات الأكاديمية اهتمامًا يذكر؛ أما سارتر أخيرًا، ومن خلال نظريته في «العصاب الموضوعي»، فقد استطاع أن يستخرج منظورًا يمكن عبره تعداد جملة بنى السيطرة بوصفها من أمراض علاقات التعارف. إلاّ أنّ أيًّا من هؤلاء المؤلفين لم يستطع أن يسهم مباشرة بتطوير نسقي للرسيمة التي أدخلها هيجل وتعمّق بها على صعيد علم النفس الاجتماعي الذي تقدم به ميد: إنّ ما ينطوي عليه نموذج الاعتراف والذي استعانوا به جميعًا وبقوة في تحليلاتهم التجريبية من تضمينات، قد ظلّت غامضة عندهم، إن لم نقل غريبة عليهم، لذا، لم يستطيعوا الارتقاء بها إلى مستوى تفسير أعلى.

الفصل الثامن

الذل والمقاومة
من أجل منطق أخلاقي للنزاعات الاجتماعية

إن الممثلين الثلاثة للتقليد النظري الذي اعتمدنا إظهاره في هذه الدراسة، بمن فيهم ماركس وبدرجة لا تقل عن سوريل أو سارتر قد أحالونا إلى حركات اجتماعية كان الفاعلون فيها قد دمغوها بصبغة دلالية عن مفهوم الاعتراف، وقد وجدوا جميعًا، أو ثلاثتهم معطيات ما قبل علميه استندوا إليها بقوة، حتى ماركس الذي كان شاهدًا مباشرًا على أولى محاولات تنظيم الطبقة العمالية لم يكن يشك أبدًا أنه بالإمكان تلخيص الأهداف العامة لدى الحركة الوليدة ضمن مفهوم «الكرامة»؛ وسوريل رفيق درب الحركة النقابية الفرنسية قد استخدم طيلة حياته مقولة «الشرف» ذات الإيقاع المحافظ، معبّرًا بها عن المضمون الأخلاقي لمتطلبات العمال السياسية؛ وسارتر في

الخمسينيات، قد وجد أخيرًا في كتاب فرانز فانون Franz Fanon هجاء معاديًا للاستعمار والذي حاول أن يعير الانتباه لتجارب القارة الأفريقية السوداء المستعمرة مستعينًا مباشرة بنظرية الاعتراف كما روّج لها هيجل[1]. إلاّ أنه إذا كان هؤلاء المنظّرين الثلاثة قد اعتبروا في رؤيتهم السياسية اليومية، أنه لا بدَّ من ربط النزاعات الاجتماعية بعدم احترام القواعد الكامنة في الاعتراف المتبادل، فإنَّ هذه التجربة بالمقابل لم تترك أثرًا على التطور المفهومي للعلوم الاجتماعية: وبالفعل وفي المرّات النادرة التي قُدّر فيها لمقولة الصراع الاجتماعي أن تلعب دورًا بناءًا في دراسة وقائع المجتمع، قد تمّ تلخيصها وجعلها بتأثير النماذج الداروينية أو النفعيّة مجرّد فكرة تقوم على المنافسة البسيطة على وسائل تضمن البقاء والاستمرار في الحياة. لم يتوافق كل من أميل دركهايم Emile Durkheim وفرديناند تونيس Ferdinand Tonnies، وكلاهما أسهم في بناء علم اجتماع تجريبي بهدف تقديم تشخيص نقدي لأزمة المجتمعات الحديثة الأخلاقية، على إعطاء ظاهرة النزاع الاجتماعي دورًا نسقيًّا في توسيعهم لمفاهيمهم الأساسية فبقدر ما توصّلا للكشف عن مفترضات الاندماج الاجتماعي الأخلاقية، بقدر ما امتنعا عن كشف استنتاجات نظرية تتعلّق بمقولة النزاع الاجتماعي. أما ماكس فيبر، بدوره، وإن كان قد ربط سيرورة التنشئة الاجتماعية بالنزاع الذي تقوده المجموعات أو العصب الاجتماعية لتفرض على التوالي

---

1 Franz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1966; zu Fanons Hegel-Rezeption. حول تقبل فانون لأطروحات هيجل راجع لفانون أيضًا. *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1988، الفصل السابع.

أنماط حياتها، إلاّ أنه لم يدخل أي حافز أخلاقي، على تحديده المفهومي لـ «الصراع»؛ ولنستعيد الصّيغ المعروفة حول «نظرية المقولات السوسيولوجية» فإنَّ العلاقة الاجتماعية تنطوي على بعد نزاعي خاصة حيث يصل الفرد من «أجل الرغبة في فرض إرادته ضدَّ مقاومة الشريك أو الشركاء» إلى حدّ استخدام العنف لتأمين وسائل العيش[1]. ثم أنَّ جورج سيمل قد خصّص فصلاً معروفاً في «علم اجتماعه» تناول وظيفة النزاع التي تسهم في البناء المجتمعي، متخذًا بالاعتبار وبشكل نسقي مصدرين من مصادر النزاع: لا «غريزة العداوة» وحسب بل أيضًا «الحساسية الاجتماعية من أجل التمايز»؛ إلاّ أنَّ هذا البُعد الخاص بالهوية الشخصية أو الجماعية لا يمكن أن يرد عنده إلى الطروحات التذاوتية المسبقة للاعتراف، ذلك أنَّ تجارب الذل الأخلاقية لم تؤخذ بالاعتبار كحوافز ممكنة في النزاعات الاجتماعية[2]. ثمّة شواذ محمود نجده هنا وكما في العديد من النواحي[3]، وهو يتمثّل بالأعمال السوسيولوجية التي وضعت بتأثير من «مدرسة شيكاغو» ذات التوجه البرغماتي: ونحن نشير هنا أقله إلى الكتاب المدرسي الذي نشره كل من روبرت بارك

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976، (مرجع مذكور ص 20 تابع).

2 Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesselschaftung*, Leipzig 1908 (الفصل الثامن ص 247 وما يلي).

3 قدم هانس يواس تقييمًا مقنعًا لمدرسة شيكاغو. راجع Joas, Hans, «Symbolischer Interaktionismus. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition»، in: *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie* 40 (1988) ص 417 وما يلي.

Robert Park وارنست بورغس Ernest Burgess بعنوان «مدخل إلى علم الاجتماع» حيث يتجاوز الحديث عن «نزاع» إلى التحدث عن «صراع من أجل الاعتراف» [1](Struggle for recognition)، حتى وإن كان ذلك في حالات خاصة من النزاعات الأخلاقية أو الوطنية؛ ومع ذلك وفيما يتجاوز مجرّد الذكر لمفردات مثل «الشرف والمجد والكرامة» فإننا في هذا السياق لا نعلم الكثير عن الطريقة التي يجدر فيها تحديد المنطق الأخلاقي للنزاعات الاجتماعية. وهكذا فإنَّ علم الاجتماع الأكاديمي (الجامعي) قد أحدث قطيعة كلية مع الرابط الداخلي الذي يربط في كثير من الأحيان ولادة الحركات الاجتماعية مع تجربة الذل الأخلاقية: إنَّ حوافز حركات التمرّد أو الاعتراض أو المقاومة قد تحوّلت وعلى صعيد مقولاتي إلى «مصالح» ناجمة عن عدم التساوي في توزيع سبل العيش المادية، ولا ترتبط بحال من الأحوال بشبكة المشاعر الأخلاقية اليومية. وإزاء السيطرة التي استطاع نموذج هوبس الفكري في إرسائها داخل النظرية الحديثة عن المجتمع، فإنَّ التحليلات غير المكتملة بل والخاطئة أحيانًا والتي أطلقها كل من ماركس وسوريل وسارتر ليست إلاّ شذرات أوليّة لم تتطوّر فعليًّا لتقليد خفي. حين نحاول اليوم أن نعيد اللحمة مع هذا الجيل الذي تعاقب على النموذج المضاد لهيجل، ليستخلص أسس نظرية اجتماعية ذات مضمون معياري، سنجد أنفسنا بدرجة أولى تجاه مفهوم صراعٍ اجتماعي لا

---

1 Robert E. Park/ Ernest W. Burgess (ناشر)، Introduction to the Science of Sociologie Chicago، 1969، (ص 241).

تغذيه علاقات مصلحيَّة محددة سلفًا، بل مشاعر الجور الأخلاقية. سأحاول في الصفحات التي ستلي أن أعيد بناء ملامح مثل هذا البراديغم، مستلهمًا من هيجل وميد، ومتقدمًا إلى حدٍّ إيجاد بعض النزعات الجديدة التي يمكن الاستناد إليها تاريخيًّا لتأكيد حقيقة هذا الرباط بين الذل الأخلاقي والصراع الاجتماعي.

أظهرت محاولتنا تطوير فينومنولوجيا أشكال الاعتراف وتحت رقابة المعطيات الامبيريقية، أنه لا يمكن وصف أي من مجالات التجربة الثلاثة المشار إليها، وهي الحب والقانون والتضامن الاجتماعي دون استدعاء علاقة نزاعية لازمة أو محايثة لكل منها: تفتح تجربة شكل معيّن من الاعتراف في كل مرة التوجه لإمكانيات جديدة من الهوية، وهذه الإمكانيات ستشكل بدورها وبالضرورة موضوع صراع جديد من أجل الاعتراف. ثم أنَّ هذه الدوائر الثلاث لا تسبب بالطبع كل التوترات الأخلاقية الكفيلة بأحداث أزمات أو مواجهات اجتماعية، ذلك أنه لا يمكننا وصف صراع بـ «الاجتماعي» إلاّ بمعنى أنَّ أهدافه قابلة للتعميم إلى ما يتعدى المقاصد الفردية، لتكون قاعدة حركة جماعية. والحب بوصفه شكلاً أوليًّا من أشكال الاعتراف لا ينطوي على تجارب أخلاقية قادرة بحد ذاتها للتسبب بانبثاق أزمات اجتماعية. صحيح أنَّ كل علاقة حب تتضمن بعد صراع وجودي. وذلك بالقدر الذي لا يستطيع فيه الشركاء الحفاظ على التوازن التذاوتي بين انصهار الأنا وتحديدها إلاّ بالانتصار في مقاومات متبادلة؛ إلاّ أنَّ الرغبات والأهداف المرتبطة بذلك لا يمكن تصميمها إلى حدّ تجاوز دائرة

العلاقة الأولية لتصبح مسائل تخصُّ مصلحة عامّة. أما أشكال اعتراف القانون والتقدير الاجتماعي بالمقابل، فتقدم إطارًا أخلاقيًا للنزاعات الاجتماعية وذلك تبعًا لعلاقتها، ومن حيث مبدأ وظيفتها بالذات بالسّمات العامة الخاصة بالمجتمع بكامله. وعلى ضوء المعايير، كتلك الخاصة بالمسؤولية الأخلاقية أو القيم الاجتماعية، يمكن أن تفسّر تجارب الذل الشخصية وعرضها بوصفها حقائق يمكن أيضًا لذوات أخرى أن تكون عرضة لها. هنا، في العلاقات القانونية وفي جماعة القيم نجد أنَّ الغايات الفردية قد صارت مفتوحة من حيث المبدأ على التعميمات الاجتماعية، في حين اقتصرت في علاقة الحب وبالضرورة على حدود العلاقة الأولية. انطلاقًا من هذا التحديد المقولاتي صار بإمكاننا تكوين فكرة أولى عن دلالة «الصراع الاجتماعي» التي يجب أن يتميز بها إطار تفكيرنا: يتعلق الأمر بالسيرورة العملية التي تؤول عبرها تجارب الذل الفردية بوصفها تجارب نمطية لمجموعة بأكملها بطريقة تحفز المطلب الجماعي لتأمين علاقات الاعتراف الأكثر اتساعًا.

بداية لا يمكن الإشارة إلى هذا التعيين الموقت إلاّ بطريقة السلب أو النفي، ذلك أنه يمثّل موقعًا محايدًا نسبة إلى التمايزات التقليدية لنظرية سوسيولوجية بشأن النزاع[1]. إنَّ تأويل الصراع الاجتماعي بالطريقة المشار إليها حول التجارب الأخلاقية، لا ينطوي فعلاً على أي اختيار نظري مسبق بشأن صفة المقاومة، عنيفة كانت أو غير

1 على سبيل المثال، راجع: Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied und Berlin 1972.

عنيفة؛ فعلى التوصيف التجريبي أن يقرر ما إذا كان على العصب الاجتماعية اللجوء إلى أساليب القوة المادية العملية، أو الرمزية أو السلبية، للتعبير علنًا عن الذل وعن المهانات النمطيَّة التي يعيشون وعن رفضها. ثم أنَّ التصور الذي نقترحه هو تصوُّر محايد نسبة إلى التميز التقليدي بين الأشكال القصدية أو الأشكال غير القصدية في النزاع الاجتماعي، بمعنى أنه لا يظهر إلى أي حدٍّ يجب أن يكون الفاعلون على وعي بالمحركات الأخلاقية لأفعالهم الخاصة. إنه تصوّر يتيح خلافًا لذلك أن يكشف بسهولة عن الحركات الاجتماعية التي تتجاهل، تذاوتيًّا إن صح القول، النواة الأخلاقية لمقاومتهم، ذلك أنهم يؤولون عفويًّا هذه المقاومة مستخدمين التعبير اللغوي غير المتخصّص وأعني به مجرَّد النزاع على المصالح. أخيرًا فإنَّ هذه المقاربة تتخلص جزئيًّا من التعارض بين أهداف شخصية وأخرى غير شخصية، ذلك أنَّ الصراع، إذا ما فهم بهذا الشكل، لن يعود قابلاً للتعريف أساسًا إلاّ عبر أفكار ومطالب عالمية، حيث تستعاد عبرها تجارب مختلف الفاعلين الفردية ويصار إلى تجاوزها إيجابيًّا: بين الأهداف غير الشخصية لحركة اجتماعية والإساءات الخاصة التي يتعرض لها الأفراد الذين يكونونها، لا بدَّ من وجود موازٍ لغوي صلب إلى حدٍّ ما حتى يكون تطور الهوية الجماعية متاحًا.

مقابل الانفتاح الوصفي الذي عيناه بالمفهوم المقترح عن الصراع الاجتماعي نجد في الجانب الآخر النواة الصلبة لمضمونه التفسيري. خلافًا لكلّ النماذج النفعية، يوحي هذا المفهوم بأنَّ كل حوافز

المقاومة والتمرُّد الاجتماعي إنما تتكوّن في إطار التجربة الأخلاقية المُستمدَّة من المس بانتظارات التعارف الشديدة التجذر. ترتبط هذه الانتظارات وعلى الصعيد النفسي بشروط تشكل الهوية الشخصية، ولهذا فهي تحيل إلى نماذج التعارف الاجتماعية التي تتيح للفرد أن يعرف أنه محترم في محيطه السوسيو - ثقافي بوصفه وفي الآن نفسه كائنًا مستقلاً ومتفردًا؛ أما إذا خيّب المجتمع الأحوال المعيارية هذه للانتظار، فذلك سيؤدّي بالتأكيد لإثارة نمط التجارب الأخلاقية التي تعطي الفرد الشعور بأنه قد أذل. ومثل هذه المشاعر لا تستطيع أن تشكل القاعدة المحفزة لمقاومة جماعية، إلاّ إذا كانت الذات قادرة على صياغتها في إطار التأويل التذاوتي بوصفها مشاعر نمطيّة تطال المجموعة بكاملها؛ ومن هذه الزاوية يتعلّق انبثاق الحركات الاجتماعية بعلم دلالة جماعي كفيل بتأويل خيبات الأمل الشخصية بوصفها شيئًا لا يؤثّر في الأنا الفردي وحسب بل في عديد الذوات الأخرى. مثل هذه العلوم الدلالية هي ما يحملها جورج هـ. ميد، كما رأينا، للعقائد وللأفكار الأخلاقية القادرة معياريًّا على إغناء رؤيتنا للجماعة الاجتماعية. وفي الوقت الذي تعلن فيه قيام علاقات اعتراف جديدة، فهي أيضًا تفتح منظور تأويل يسمح بإلقاء الضوء على الأسباب الاجتماعية المسؤولة عن الانتهاكات الفردية. وما أن تكتسب أفكار من هذا القبيل تأثيرًا داخل المجتمع، فستحدث أفق تأويل ثقافي أولي، تقدم فيه تجارب الذل المعزولة حتى حينه، أو المحالة إلى مجال محض خاص، الحوافز الأخلاقية لصراع جماعي من أجل الاعتراف.

إذا تـمّ الـتـطرّق بـهـذه الـطـريـقـة لـسـيـرورة تـشـكـل الـصـراعـات الاجتماعية، فيبدو أنَّ هـذه مرتبطة ومـن جـهـات أخـرى بتجربة الاعتراف: لا تشكل المقاومة الجماعية المتولدة من تفسير اجتماعي لمشاعر متقاسمة بشأن اللا-اعتراف وسيلة عملية يمكن بواسطتها المطالبة ببنى اعتـراف واسعة مـن أجـل المستقبل. يظهر التفكر الفلسفي إلى جانب الشهادات الأدبية وتاريخ الحركة الاجتماعية[1]، إنَّ الالتزام في العمل السياسي يستخدم أيضًا ومن قبل الأشخاص المعنيين لإخراج الفرد من وضعية الإذلال التي تشمله والتي يكون عرضة لها بشكل سلبي وليجعله قـادرًا للانتقال إلى علاقة إيجابية جديدة مع نفسه. إنَّ سبب هذا التحفيز الثانوي على الصراع إنما يقوم على بنية الـذل نفسها. فكما رأيـنـا، يمثّل الخجل الشعور الأخـلاقـي الـذي يعبّر فيه عـن فقد الاحـتـرام لـلـذات هـذا، والـذي وبطريقة نمطية يترافق مع القبول السلبي لـلإذلال والمهانة. والفرد حين يتوصَّل لتجاوز حالة العجز هذه بالتزامه في المقاومة الجماعية، يكتشف شكل تعبير يستطيع به أن يقنع نفسه بشكل غير مباشر بقيمته الأخلاقية أو الاجتماعية. الفرد الـذي ظـلّ محرومًا من أي اعتراف في ظل ظروف معينة يتوقّع جماعة تواصل مستقبلية تمنح اعـتـبـارًا اجتماعيًّا للقدرات التي بـات يظهرها حاليًّا. إنَّ الالـتـزام الفردي في الصراع الاجتماعي ولأنه يثبت علنًا القدرة التي يعاش فيه الامتهان بوصفه اساءة (أو قدحًا)، فهو يعيد للفرد جزءًا من احترام

---

1 أتقيد هنا بمعطيات الأدب الفلسفي: Bernard R. Boxbill, *Self-Respect and Protest*، (مرجع مذكور). Hill, Jr., Thomas E., «Servility and Self-Respect», in: *Autonomy and Self-Respect». Cambridge 1991. (ص 4 تابع). راجع أيضًا ...Wildt, Recht und (مرجع مذكور).

الذات الذي افتقده. ولتعزيز ذلك تضاف بالطبع تجربة الاعتراف التي يثيرها التضامن داخل المجموعة السياسية التي يتوصل أعضاؤها لإقامة نوع من التقدير المتبادل.

انطلاقًا مما قلنا حتى الآن، يبدو أنه يمكن الاستخلاص أنَّ كل المواجهات وكل أشكال النزاعات الاجتماعية إنما تخضع إلى الخطَّة الأساسيَّة نفسها في الصراع من أجل الاعتراف: هكذا، فإنَّ انبثاق حركة جماعية للمقاومة أو للتمرُّد يمكن أن تلخص في إطار ثابت من التجارب الأخلاقية، حيث يفسّر الواقع الاجتماعي داخله بموجب قواعد الاعتراف والذل المتغيّرة تاريخيًّا. إلاّ أنَّ مثل هذا الطرح قد يوصلنا إلى نتيجة خطيرة حيث يصار مسبقًا لرفض إمكانية نزاعات تخضع لمنطق متابعة واعية أو غير واعية للمصالح الجماعية. إلاّ أنه والحال هذه لا يمكن أن يكون امبريقيًّا كذلك، حيث أنّه لا يمكن ربط كل أشكال المقاومة بتحقير المتطلبات الأخلاقية، فهذا ما تبرهن عليه الأمثلة التاريخية المختلفة، حيث أنَّ مجرّد القلق من أجل البقاء اقتصاديًّا قد حفّز اعتراض العامة وأدى إلى تمرُّدها. تشكل المصالح أهدافًا غائية أساسية توجه موقف الأفراد الاقتصادي والاجتماعي، ذلك أنه يجب أن يكون بمقدور هؤلاء الحفاظ على شروط تكاثرهم على الأقل؛ ولا تخلق هذه المصالح مواقف جماعية بقدر ما يعي مختلف الذوات موقفهم الاجتماعي المشترك وحين يواجهون النوع نفسه من مهام التناسل. وبالمقابل تشكل مشاعر الذل نواة التجارب الأخلاقية التي تدخل في بنية التفاعلات الاجتماعية، حيث أنَّ الذوات البشرية تتلاقى

وتكتشف نفسها حاملة لانتظارات التعارف التي بها ترتبط شروط تكاملها النفسي؛ قد تقود مثل مشاعر الجور هذه إلى أفعال جماعية، وذلك بقدر ما يدركها عدد لا بأس به من الذوات باعتبارها تجسيدًا نمطيًا لموقف اجتماعي. فالعناية التي تعطى للمصالح الجماعية تبعث نماذج نظرية ترد انبثاق الصراعات الاجتماعية ومسيرتها إلى محاولات المجموعات الاجتماعية ومسيرتها إلى محاولات المجموعات الاجتماعية للحفاظ على بعض إمكانيات التناسل وعلى دفعها قدمًا؛ وعلى هذا الصعيد لا بد أيضًا من موقعة كل المقاربات التي تهدف اليوم لتوسيع طيف صراعات المصالح هذا بجعل كل الأملاك الثقافية والرمزية جزءًا من تعريف امكانيات التكاثر الخاصة بمختلف المجموعات الاجتماعية[1]. يثير التركيز الذي يُعطى لمشاعر الجور الجماعية الانتباه لنموذج يربط انبثاق الصراعات الاجتماعية ومسيرتها بالتجارب الأخلاقية التي تعيشها بعض المجموعات بفعل إقصائها الاجتماعي أو القانوني. يهدف التحليل في الحالة الأولى لقيام منافسة على اكتساب ممتلكات نادرة، وفي الحالة الثانية لتثبيت الشروط التذاوتية للاندماج الشخصي. إلاّ أنه لا يجب استبدال هذا النموذج الثاني المؤسس على نظرية الاعتراف بل استكمال المقاربة النفعيَّة للأول فقط؛ إذ على الصعيد التجريبي فقط يمكن تحديد المدى الذي يتطابق فيه هذا النزاع الاجتماعي أو ذلك

1 هذا ما أوضحه ماركوس شونغل، وإن بهدف تأكيدي، في معرض تناوله لنظرية بيير بورديو راجع: Markus Schwingel, *Analytik der Kämpfe. Die strukturale Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des sozialen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft.* Ms. Saarbrücken 1991.

مع منطق المصلحة، أو بالأحرى مع منطق ردّة الفعل الأخلاقية. بكلّ الأحوال فإنّ النظرية الاجتماعية قد سدّدت النظر على البُعد الأول بحيث لم نعد ندرك دور المشاعر الأخلاقية في تطور المجتمع. ثم أنّ النموذج القائم على نظرية الاعتراف قد اكتسب اليوم، وفيما يتجاوز وظيفته التكاملية قيمة ذات بُعد إصلاحي: حتى أنّ المصلحة الجماعية التي تحدد نزاعًا ما لا تشكل بالضرورة معطى أولاً وأصلاً، بل قد تنبثق من أفق انتظار أخلاقي ينطوي على متطلبات اعتراف معيارية وعلى الاحترام - وهذه حالة نجدها في أي مكان يرتبط فيه التقدير الاجتماعي لشخص أو لمجموعة وبوضوح بقدراتهم على التصرف ببعض الممتلكات يكون امتلاكها وحده ذريعة للحصول على الاعتراف الواجب لهم. يشكل هذا المنحى من التأويل الإصلاحي للنزاعات الاجتماعية مدار اهتمام الثقافة الأخلاقية اليومية لدى الطبقات الدنيا؛ وقد تحمل نتائج دراسات من هذا النمط بعض التبرير الأمبريقي للنموذج الذي نسعى لتوسيعه هنا، والدفاع عنه بوجه الاعتراضات المحتملة.

مما لا شك فيه أنّ الدوافع الفكرية النفعية كان شديدًا حتى أنّ البحث التاريخي في الحركات السياسية قد ظلّ أسيرًا لها لوقت طويل في تتبعه لنموذج متابعة المصالح الجماعية إلى حدٍّ التجاهل الكلي لمنحى الصراعات الاجتماعية الأخلاقي. ولم يكن يقدر لهذا الموقف أن يتطوّر عمقًا إلاّ حين أدى العطف بين مناهج البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية مع علم اجتماع الثقافة، منذ عقدين إلى ولادة شكل من الكتابة التاريخية القادر على تقديم رؤية أكثر توسعًا

وأكثر دقة من المفترضات المعيارية التي تفترض سلوكات تنازعية لدى الطبقات الأدنى. يسجل لهذه المقاربة، مقارنة بعلم التاريخ التقليدي حسنة نقلها لنظرة أكثر انتباهاً على أفق المعايير الأخلاقية للفعل الذي يتدخل خفية في الحياة الاجتماعية اليومية. يمكن للدراسة التاريخية، مستعينة بالأبحاث الانتربولوجية الحقلية أن تبرز القواعد الكامنة في الإجماع المعياري الذي به ترتبط ردّات الفعل السياسية في الثقافات الدنيا المختلفة. يعود الفضل دون أدنى شك إلى المؤرخ الإنكليزي أدوارد ب. تومبسون (Edward P. Thompson) في بدئه لهذا التوجه الجديد في البحث التاريخي، وبفضله أمكن إحلال الفرضيات النفعيَّة في التقليد القديم بمقدمات ذات نظام معياري. في دراساته حول الأفكار الأخلاقية اليومية التي حفّزت مقاومة الطبقات الإنكليزية الدنيا في بداية عصر التصنيع الرأسمالي، مهّد تومبسون الطريق لتيار بحثي كامل[1]. انطلق تومبسون من فكرة أنّ التمرّد الاجتماعي لا يمكن أن يكون التعبير المباشر عن موقف ضيّق أو عوز اقتصادي: بل بالعكس إنّ ما اعتُبر نقصًا لا يحتمل في الموارد الاقتصادية إنما يقاس على الدوام بالانتظارات الأخلاقية التي تعارف الأفراد المعنيون بذلك على تحميلها لتنظيم الجماعة. لذلك لا تظهر حركات الاعتراض والمقاومة عمليًّا، وغالب الأحيان، إلاّ حين يُعاش تغير الوضع الاقتصادي باعتباره انتهاكًا لهذا الإجماع المؤثّر غير المعلن؛ وبالتالي فإنّ البحث في الصراعات الاجتماعية

1 Edward P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main Berlin Wien 1990.

سيظل معطوفًا على تحليل الإجماع الأخلاقي الذي يتحكَّم في صلب بنية التضامن الاجتماعي هذه أو غيرها، بطريقة غير رسمية بإعادة توزيع الحقوق والواجبات بين حاكمين ومحكومين.

بالطبع لا يمكن لتغير المنظور هذا وحده أن يعطي نتائج بمقدورها أن توضح تاريخيًّا الأطروحة التي بموجبها لا بدَّ من فهم المواجهات الاجتماعية من حيث مبدأها طبعًا لنموذج الصراع الأخلاقي من أجل الاعتراف: لذلك لا بد من البرهنة أنَّ المس بهذا الإجماع المضمر إنما يعاش من جانب الأفراد بوصفه حدثًا يحرمهم من الاعتراف الاجتماعي وهو ينال تاليًا من شعورهم بقيمتهم الخاصة. لاحقًا تم التطرّق في توصيف هذا السياق المبني على الحوافز من خلال بعض الدراسات التاريخية التي وسَّعت حقل الأبحاث الذي دشنه تومبسون ما أضاف إليه بُعد الهوية الفردية أو الجماعية. فما أن أخذ مكوّن العلاقة العملية مع الذات بالاعتبار سرعان ما ظهر أنَّ الإجماع القائم في كل مرحلة تاريخية قد أخذ ومن جانب الأفراد المعنيين معنى النظام المعياري الذي يحدّد علاقات الاعتراف المتبادل. هذا وقد كان بارنغتون مور Barrington Moure رائدًا في هذا المجال، وليس صدفة أنَّ مفهومه حول «العقد الاجتماعي المضمر» قد ارتبط بفكرة «الاقتصاد الأخلاقي»، التي اقترحها تومبسون؛ فدراساته المقارنة حول التحركات الثورية في ألمانيا بين 1848 و1920 قد وصلت إلى نتيجة مفادها أنَّ المجموعة – الدنيا الفاعلة والمناضلة في قلب حركة البروليتاريا كانت أولاً المجموعات التي كان عليها أن تشعر جماعيًّا بالخطر الذي وبفعل

التحولات السياسية الاجتماعية في عصرها، قد صار يتهدّد الصورة التي يمكن لها أن تحتفظها عن نفسها[1].

لقد تطرّق مور إلى العقد الاجتماعي المضمر، أي إلى الإجماع المعياري بين المجموعات المتضامنة في قلب الجماعة، بوصفه نسق قواعد ضعيفة البنى، ولكنه يحدّد شروط الاعتراف المتبادل. وحين تتهدّد التجديدات التي تفرضها السلطة السياسية هذا الإجماع المضمر فلا مفرَّ أن ترى بعض المجموعات الأدنى بشكل خاص أنَّ هويتها المتوارثة قد صارت مدخل ذلٍّ اجتماعي؛ ولذا فهي تفقد وفي الآن نفسه إمكانية أن تحترم ذاتها بوصفها جماعة، وحينها فقط، على ما يرى مور تقوم حركات المقاومة السياسية والتمرّد الاجتماعي الواسع.

تجد مقاربة بارنغتون مور في أيامنا تأكيدًا لها في بعض الدراسات التاريخية التي تربط التحركات السياسية بعدم الاعتراف بالتصورات الخاصة التي تكونها العصب الاجتماعية عن الشرف الخاص بها. توسع هذه الأعمال، والتي تعتبر دراسة اندريا غرسبينغر Andreas Griessinger حول النقابيين الحرفيين في القرن الثامن عشر مثالاً جيدًا عليها[2]، أطروحة تومبسون باتجاه جعلها دراسة

1 Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand,* Frankfurt am Main 1982, vgl. قابل مع مراجعتي: Honneth, Axel, «Moralischer Konsens und Unrechts-empfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung» Ungerechtigkeit», in: *Almanach. Suhrkamp Winssenschaft. Weißes Programm.* Frankfurt am Main 1984 (ص 108 تابع).

2 Andreas Grieβinger, Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewubtsein deutscher Handwerksgesellen im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien 1981.

حول نظرية الهوية، إذ أقامت رابطًا نسقيًا بين الإخلال السياسي بالانتظارات الأخلاقية والتشكيك بعلاقات الاعتراف التقليدية.

تحمل هذه التحليلات العينية إثباتًا تجريبيًا على الأطروحة التي ترى في المواجهات الاجتماعية تأكيدًا لنموذج الصراع من أجل الاعتراف. أما من مساوئها الخطرة فنشير إلى أنّ هذه الأعمال لا تستخلص الدلالة البنيوية لعلاقة الاعتراف بوصفها كذلك، أو أنها تستخلص ما يكفي لتقدم أكثر من كونها رؤية تاريخية لا حول معيشه خاصة. فالأحداث التي توصف سواء تعلّق الأمر بتمردات عفوية أو بإضرابات منظمة أو بأشكال سلبية من المقاومة، هي أحداث تبقى لمراحل زمنية قصيرة، ذلك أنه لم يكشف عن دورها بحدّ ذاته في التطور الأخلاقي للمجتمع. وبالتالي فإن الهوة بين الأحداث الجزئية وسيرورة التطور العامة لا يمكن ردمها إلاّ إذا قدم منطق علاقات الاعتراف بنفسه نسقًا لمرجعية التوصيفات التاريخية.

تُلزمنا هذه المهمة على فهم نموذجنا، لا بوصفه إطارًا تفسيريًا يسمح بالالتفات لانبثاق الصراعات الاجتماعية وحسب، بل بوصفه أفق تأويل لسيرورة تشكل أخلاقية. وبالعودة فقط إلى المنطق العام لتوسيع علاقات الاعتراف يمكننا أن نموقع نسقيًا ما ظلّ مجرد ظاهرة غير مفهومة. وبالفعل ليس بمقدورنا أن نقيس ما لصراع أو نزاع تاريخي من دلالة على تطور المجتمع إلاّ إذا أوضحنا إسهامه الخاص في إنجاز تقدم أخلاقي في نظام الاعتراف. وإذا ما وسعنا جذريًا المنظور الذي ننظر من خلاله إلى الأحداث التاريخية، سنرى أنفسنا أيضًا ملزمين بإلقاء نظرة أخرى على المواد الأولية لهذا

البحث: إنَّ مشاعر الإحساس بالجور وتجارب الذل التي بواسطتها نقدم تفسيرًا للصراعات الاجتماعية ليست مما يعتبر مجرّد محركات عملية، بل لا بدَّ أيضًا من التحري عن الدور الذي تلعبه في انبثاق علاقات الاعتراف. إنَّ المشاعر الأخلاقية التي لم تشكّل حتى الآن إلاّ المادة الأولية في النزاعات الاجتماعية تفقد بذلك براءتها الظاهرة لتتحوّل إلى عوامل إبطاء أو تسريع في سيرورة تطور أكثر عمومية.

تظهر هذه الصياغة الأخيرة أيضًا التحديات التي تواجه المقاربة النظرية الهادفة لإعادة بناء نموذج صراع من أجل الاعتراف يعتبر بمثابة سيرور تاريخية لتقدُّم أخلاقيّ: وحتى نتمكن في إطار الصراعات التاريخية، التمييز بين موثيفات تقدمية وأخرى رجعية، لا بدَّ أولاً من إعداد ومقياس معياري، يسمح من خلال التنبؤ بحالة نهائية مفترضة أو تقريبية، بالتأشير على اتجاه التطوّر.

هكذا نجد أنفسنا منساقين نحو إطار تأويل عام يوصف سيرورة التشكل الأخلاقية التي تنبثق من خلال مسيرتها القوة المعيارية للاعتراف المتبادل عبر تتابع مثالي للصراعات. ومثل هذا البناء قد وجد نقطة انطلاقه النسقية في التمايزات النظرية التي تسنَّى لنا استخلاصها من تأملات هيجل وميد. هكذا كنا قد رأينا أنَّ أشكال الاعتراف الثلاثة وهي الحب والقانون والتقدير الاجتماعي إنما تخلق مجتمعة الشروط الاجتماعية التي تتمكن من خلالها الذوات الإنسانية من تكوين موقف إيجابي تجاه أنفسهم. ذلك أنَّ الشخص حين يكتسب عبر الاختبار المتتابع لهذه الأشكال الثلاث من الاعتراف عمقًا كافيًا من الثقة بالذات ومن احترام الذات وتقدير

الذات، وحينها فقط سيكون بمقدوره أن يفهم وبعمق نفسه باعتباره كائنًا مستقلاً وفردًا في آن واحد، وأن يتماهى مع غاياته ومع رغباته. إلاّ أنَّ هذا التقسيم الثلاثي إنما يستند بدوره على التمايزات التي لم تظهر إلاّ في المجتمعات الحديثة والتي تربط استرجاعيًّا بافتراض حالة أولية. هذا وقد أظهر تحليلنا أنَّ العلاقة القانونية لم يقدر لها أن تستقلَّ عن الإطار الأخلاقي للتقدير الاجتماعي إلاّ حين خضعت لإلزامات أخلاق ما بعد اصطلاحية. ومنذ ذلك الوقت بدأ إغراء القبول بشكل تفاعل اجتماعي بدائي، وفيه تمازجت نماذج الاعتراف الثلاثة بشكل وثيق، ومنه انطلقت السيرورة التي يجب توصيفها. وهذا ما يخيّل إلينا أنه يؤكد وجود أخلاق قديمة عند المجموعة (العصبة) حيث كانت بعض سمات الاهتمام ما زالت مرتبطة فيها مع الحقوق المرتبطة بالانتماء القبلي وبالتقدير الاجتماعي الذي ينعم به الأفراد[1]. أتيح لسيرورة التعلّم الأخلاقي التي ارتسم نموذجها من خلال إطار التأويل المقترح أن تعبّر في الآن نفسه عن وظيفتين مختلفتين كليًّا: تمييز نماذج الاعتراف المتتابعة وإطلاق القوة الكامنة في كل من دوائر التفاعل التي تمّ استخلاصها. فإذا ما ميّزنا بهذا المعنى بين التأكيد على مستويات اعتراف جديدة وبين إطلاق بناها النوعية، لاستطعنا أن ندرك بسهولة أنَّ الثانية من هذه السيرورات هي التي يمكن أن تربط مباشرة بصدمة الصراعات الاجتماعية.

في حين أن تمايز نماذج الاعتراف الثلاثة هذه قد أحال إلى

1 Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main 1969.

صراعات اجتماعية لا تنطوي على إلزامات بالاعتراف إلاّ بالمعنى الواسع للكلمة من حيث هدفها تحرير المقدرات الذاتية، فإنَّ نهاية أو عاقبة هذه السيرورة تجعل المجتمع في مستوى ثقافي اجتماعي حيث تستطيع كل واحدة من هذه البنى أن تؤدّي وظيفتها بموجب منطقها الداخلي. وما أن لا يعود الحب الفردي مرتبطًا، على صعيد أساسي على الأقل، لا بالاعتراف القانوني ولا بالتقدير الاجتماعي فإننا سنشهد ولادة ثلاثة من أشكال الاعتراف المتبادل، الحاملة لقوى التطور النوعي، ولأشكال صراع مختلفة أيضًا. وهنا يصبح الآن بمقدور العلاقة القانونية، مع ما لها من إمكانيات على الموضعة والتعميم. وبمقدور جماعة القيم، بإمكانياتها على الفردنة والتساوي، أن تدمجا البنى المعيارية التي يصل إليها المرء عبر تجربة الذلّ العاطفية والتي يمكن أن ينتحلها المرء في الصراعات الناجمة عن هذه التجربة. تجد أشكال المقاومة هذه أرضًا خصبة لها في النحويات المتحدّدة من الثقافات الفرعية والتي تمنح المشاعر بالجور لغة مشتركة، وهذا ما يؤشّر، وأن بشكل غير مباشر إلى إمكانيات توسيع علاقات الاعتراف. إنَّ ما نسعى لتحديده هنا في إطار وظيفة التحليل ليس إلاّ وصف الخطة المثالية التي استطاعت هذه الصراعات أثناءها من تحرير القوة المعيارية في القانون الحديث وفي علاقات التقدير الاجتماعية. ثمة حاجة لاستخراج قصدية موضوعية لا تظهر السيرورات التاريخية فيها مجرّد أحداث موقوتة بسيطة، بل كدرجات من تطور نزاعي يؤدّي إلى توسيع مطرد لعلاقات الاعتراف. إنَّ دلالة مختلف الصراعات الجزئية إنما تقاس بمدى

مساهمتها الإيجابية أو السلبية التي تسديها في تحقيق أشكال اعتراف أصيلة. وهذا ما يفترض الاستباق الافتراضي لموقف تواصلي تجد الشروط التذاوتية للتامل الشخصي فيه فرصة لتحققها. ذلك أنه لا يمكننا، تحقيق طموحات متواضعة، أو العودة لتحيين نظرية هيجل في الصراع من أجل الاعتراف إلاّ إذا وجدت فكرة الحياة الأخلاقية (المناقبية) مجدداً صلاحية لها بإعطائها شكلاً جديداً متخلصاً من الجوهرانية.

الفصل التاسع

الشروط التذاوتية للتكامل الشخصي: تصوّر شكلي للمناقبية

إذا كـان علينا أن نفهم فكرة «الـصراع من أجـل الاعـتراف» بوصفها إطـار تأويـل نقدي لـسيرورات التطور الاجتماعية، فمن الـضرورة بمكان، وحتى ننتهي، أن نسعى في إطـار نظري لتبرير المنظور المعياري الـذي تنـدرج فيـه: توصيف تـاريخ الصراعات الاجتماعية بوصفها سيرورة موجهة تفرض بالفعل التنبؤ وإن بتقديم فرضيَّات مؤقتة، بحالة نهائية تقدم وجهة نظر يحدر بنا، وانطلاقًا منها، تنظيم وتقييم الأحـداث الجزئية. وفي هـذا الموضوع، عند هيجل وعند ميد أيضًا نموذج علاقة اعتراف ما بعد - تقليدية تدمج في إطار فريد من نوعه البنى القانونية والأخلاقية، هذا إن لـم يكن أيضًا النماذج العائلية في الاعتراف المتبادل. وقد بدا لنا أنَّ هذين المفكرين قد توافقا أنه لا بدَّ للذوات سواء كانوا كائنات مستقلة ذاتيًا أو أفـرادًا، من أن يعترف بهم في المجتمع الحديث. يكفي

هذا التذكير المختصر لنظهر أنَّ الحالة النهائية التي لا بد الآن من الشروع بها لا يمكن أن تفهم من خلال تصورات مستعارة من رؤية ضيّقة لمسألة الأخلاق. فعبارة «أخلاق» تعني هنا، وانسجامًا مع التقليد الكانطي، الموقف الذي يُتيح لكل الذوات التمتع بالاحترام نفسه، أو أخذ مصالحهم المتبادلة جميعًا بطريقة منصفة: إلاّ أنَّ مثل هذه الصياغة تُعتبر شديدة الضيق بحيث أنها لا تستطيع أن تجمع كلَّ مظاهر هذه العلاقة لاعتراف كامل وغير محدود بحيث تكوّن هدف التحولات التاريخية. وقبل أيّ بحث في العمق، لا بدَّ من الكشف على الوضعية المنهجية التي تتطلبها النظرية النقدية المكلفة توصيف التوصل الافتراضي لحركة توسع علاقات الاعتراف، هذا ويبدو لي من الصحة بمكان أن أتحدث حول هذا الموضوع مقدمًا تصورًا شكليًّا عن الحياة الجيدة، أو بشكل أفضل عن المناقبية (الحياة الأخلاقية). وحده هذا التبرير المنهجي هو ما يتيح لنا في الخطوة التالية استعادة مقاصد هيجل وميد لتقديم فكرة علاقة الاعتراف ما بعد - التقليدية؛ فمثل هذا التصوّر سينطوي على كل الافتراضات التذاوتية التي تضمن في أيامنا للذوات تأمين الشروط الضرورية لتحقّق نفسها ذاتيًّا.

1- بالعودة إلى التقليد الكانطي، وقد أشرنا إلى ذلك، تشير كلمة أخلاق (Moral) إلى الموقف العمومي الذي بإمكاننا من خلاله احترام كل الذوات بوصفهم «غايات بحد ذاتهم» أو «بوصفهم أشخاصًا مُستقلّين». أما «المناقبية» بالمقابل فتشير إلى Ethos (الروح)، القائم في عالم معيش خاص، ولا نستطيع أن نطلق عليه

أحكامًا معيارية إلاّ بمقارنته مع مبادئ الأخلاق العامة[1]. إلاّ أنَّ المناقبية نجدها اليوم وقد أُعيد تأهيلها عبر تيارات فلسفة الأخلاق التي تسعى لاستعادة اللحمة مع هيجل أو مع الأخلاق (Ethik) القديمة. إنَّ نقدنا للتقليد الكانطي يقوم على عدم حسمه الجواب في مسألة هامة، ذلك أنَّ (التقليد الكانطي) لم يكن قادرًا على تحديد الهدف العام من الأخلاق فيما تتوخاه الذوات الإنسانية من غايات عينية؛ ومن أجل تدارك هذا الموقف، لا بد من قلب العلاقة بين أخلاقية ومناقبية، أي بجعل صلاحية المبادئ الأخلاقية مرتبطة بالتصورات المتغيّرة تاريخيًّا عن الحياة الجيدة، أي بالمواقف الأتيكية بعبارة أخرى[2]. إلاّ أنَّ الحجة التي استخدمنا حتى الآن في إعادة بناء نموذج الاعتراف إنما تؤشر إلى موقف لا يبدو أنه يستجيب كليًّا إلى أي من طرفي الإمكانية. أما مقاربتنا فهي تبتعد عن التقليد الذي أرساه كانط، إذ لا يتعلّق الأمر عندنا باستقلالية الإنسان الأخلاقية، بل بشروط تحققها الذاتي؛ ومن هنا تصبح الأخلاق (Moral) إذا ما فهمت بوصفها وجهة نظر تتعلق بالاحترام العمومي، ليست أكثر من واحدٍ من العديد من الأجهزة التي تؤمّن

---

1 راجع على سبيل المثال: Schnädelbach, Herbert, «Was ist Neoaristotelismus?», in: Wolfgang Kuhlmann، (ناشر)، *Moralität und Sittlichkeit. Das Prpoblem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986، ص 38 وما يلي؛ Habermas, Jürgen, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwande gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?»، ص 16 وما يلي: Charles Larmore, *Pattern of Moral Complexity*, a.a.O.

2 راجع: Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1987; zudem die entsprechenden Beiträge in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über di moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1993.

إمكانية الوصول إلى حياة جيدة. إلاّ أننا مع ذلك لن نقبل بالانتقال إلى النزعة المقابلة، حيث أننا لا نفهم مفهوم الجيد هذا بوصفه التعبير عن قيم جوهرية تشكل روح (Ethos) جماعة تقليدية عينية؛ بل أنَّ الأمر يتعلق، خلافًا لذلك؛ بعناصر المناقبية البنيوية، كما يمكن تحديدها معياريًّا، من وجهة نظر الشروط التواصلية لتحقق الذات، وتمييزها من كثرة أشكال الوجود الخاصة. بهذا المعنى، فإنَّ المقاربة المعيارية التي قمنا في إطار نظرية الاعتراف بتوسيعها، إنما تقع وسط الطريق بين نظرية موروثة عن كانط والأخلاقيات الجماعوية. إنها مقاربة تتقاسم مع الاتجاه الأول اهتمامه بمعايير عامة قدر الإمكان، باعتبارها شروط إمكانيات محددة، ولكنها وخلافًا للأخيرة، إنما ترمي إلى تحقيق الذات الإنسانية لنفسها[1].

بالطبع إنَّ تحديد هذا الموقف الاولي لا يفيدنا إلاّ بأشياء قليلة، إذ يبقى علينا أن نحدّد كيف يمكن لهذا التصوّر الشكلي للمناقبية أن يصبح ممكنًا من وجهة نظر منهجية. أما مفهوم «المناقبية» فنعني به الآن جملة الشروط التذاوتية التي نستطيع البرهنة أنها تشكل المفترضات الضرورية للتحقُّق الفردي للذات. ولكن كيف يمكن صياغة قضايا عامة لمثل هذه الشروط طالما أنَّ كل محاولة لتفسير بنية التحقيق الذاتي يخشى لها على الفور أن تتحوّل إلى تأويل بعض المثل الجزئية في الحياة مربوطة بلحظة تاريخية فريدة في نوعها؟ لذلك يجب على التحدّيات التي نبحث عنها أن تكون شكلية

1 استنفدت هنا في صياغة الموقف الوسطي من ايحاءات: Martin Seel, Das Gute und das Richtige, Ms. 1991.

جدًّا أو مجرّدة جدًّا بحيث لا تُثير الشك بأنها لا تمثل إلاّ ترسُّب التأويلات العينية عن الحياة الجيدة. ومن جهة ثانية لا بدَّ لهذه التحديدات أن تمثل مضمونًا ماديًّا كافيًا ليطلعنا على شروط تحقق الذات بأكثر مما تطلعنا عليه مجرّد الإحالة إلى الاستقلال الفردي الذاتي كما عند كانط. إنَّ التذكير بالنتائج المستخلصة. في إعادة تكوين مختلف أشكال الاعتراف هي عندنا بمثابة مفتاح لإيضاحات جديدة.

سبق أن رأينا من خلال التفسير بمنحاه الطبيعي الذي قدَّمه ميد لنظريّة هيجل حول الاعتراف كيف ارتسم شيء ما ثم عادت الرقابة الأمبيريقية لتظهره في حالات خاصة: يمكن أن تفهم مختلف نماذج الاعتراف التي ميّزها هيجل بوصفها شروطًا تذاوتية ترتقي الذوات الإنسانية فيها إلى أشكال جديدة من العلاقة الإيجابية مع الذات. والرابط بين تجربة الاعتراف وموقف الذات تجاه نفسها هي حصيلة البنية التذاوتية للهوية الشخصية: فالأفراد لا يكونون أنفسهم أشخاصًا إلاّ إذا تعلّموا النظر إلى ذواتهم انطلاقًا من وجهة نظر «آخرٍ» مشجعٍ أو مؤيدٍ وباعتبارهم كائنات تتمتع بصفات وقدرات إيجابية. يتنامى امتداد هذه الصفات، ودرجة هذه العلاقة الإيجابية مع عين النفس تاليًا، مع كلّ شكل جديد من أشكال الاعتراف والذي سيكون بإمكان الفرد أن يطبّقه على نفسه. هكذا تحفّز تجربة الحب الثقة بالذات، وتجربة الاعتراف القانوني احترام الذات وتجربة التضامن أخيرًا، تقدير الذات.

تبدو هذه التذكيرات، في مجال نقاشنا هنا، أكثر خصوبةً مما

كانت تبدو أول الأمر. فالقول بأنَّ إمكانية إقامة علاقة إيجابية مع الذات هي علاقة ترتبط بتجربة الاعتراف، يؤشّر لدينا إلى بعض الشروط الضرورية للتحقق الذاتي الفردي. هنا، كما في أيّ مكان آخر، بإمكان البرهان السلبي أن يقدم لنا مقدمة أولى لهذا التبرير: فبدون درجة معيّنة من الثقة بالنفس، ومن الاستقلالية الذاتية المضمونة بشكل مشروع ومن الثقة بقيمة القدرات الخاصة لا يمكن للمرء أن يتصوَّر أيّ شكل ناجح من تحقيق الذات، هذا إذا كان المفهوم مما نقول الإتمام الحر للأهداف التي اختار الفرد أن يحدّدها لحياته الخاصة. وعبارة «حرية»، وبالإشارة إلى مثل هذه السيرورة لا يمكن أن تعني فقط مجرّد غياب عوائق التأثير الخارجية، بل يجب أن تتضمَّن أيضًا غياب السدود الداخلية، سواء كانت تعني روادع نفسية أو قلقًا[1]. وهذا الشكل الثاني من الحرّية وإذا ما استخدم إيجابًا، أي إذا ما فهم بوصفه نوعًا من الثقة الموجَّهة إلى الداخل، يعني أن يعطي الفرد ضمانة في تعبيره عن حاجاته ولاستخدامه لقدراته أيضًا. إلاّ أنه قد بدا لنا أنَّ مثل أشكال الضمانة هذه، والتي تتيح للذات أن تقيم مع نفسها علاقات خالية من القلق، إنما تكون أبعاد علاقة إيجابية مع الذات، أي أبعادًا لا يمكن التوصل إليها إلاّ عبر تجربة الاعتراف. ومن هذه الزاوية، ترتبط حرية تحقق الذات بالمفترضات التي لا تخطر على بال الذات البشرية نفسها، حيث أنَّ الذات لا تستطيع تحقيقها إلاّ بمساندة شركائها

---

1 Taylor, charles, «Der Irrtum der negativen Freiheit», in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1988، مرجع مذكور ص 118 تابع.

في التفاعل. تمثّل مختلف نماذج الاعتراف الشروط التذاوتية التي علينا بالضرورة التفكير بها إذا ما أردنا أن نصف البنى العامة لحياة ناجحة.

لا يصعب علينا أن نرى الآن أنَّ الشروط التي وصفناها، هي شروط تفي بالمتطلبات المنهجيّة التي حدّدناها سابقًا لوضع تصوّر شكلي عن المناقبية، فمن جهة أولى تتحدّد نماذج الاعتراف الثلاثة، باعتبارها الآن شروط تحقق فردي ناجح، بطريقة جد مجرّدة أو شكلية، حتى لا تثير الشك بتجسيد مثل حياة محدّدة؛ ومن جهة ثانية تُعتبَر هذه النماذج أيضًا حاملة لتطورات مادية غنية بحيث تبرز البنى العامة لحياة ناجحة، بما يتجاوز مجرّد الإحالة إلى التحقق الذاتي الفردي. تكون أشكال الاعتراف، الحب، والقانون والتضامن، أجهزة حماية تذاوتية تضمن شروط الحرية الداخلية والخارجية، والتي بها يتعلق ودون إعاقة، التعبير عن غايات الوجود الفردية وتحقّقها؛ عدا ذلك، ولأنها أشكال لا تمثّل هذه الهيئة المؤسَّساتية القائمة أو تلك، بل تمثّل ترسيمات سلوك عامة وحسب، فهي تقدّم لنا عناصر بنيوية متميّزة عن الكلية العينيّة لكل شكل من أشكال الحياة الخاصة.

ثمّة صعوبة أخرى تبرز هنا، وتتمثّل بكون اثنين من نماذج الاعتراف الثلاثة المشار إليها إنما ينطويان على قوة تطوّر معياري؛ وقد مرّ معنا أنَّ العلاقة القانونية وجماعة القيم هما مفتوحتان على سيرورة تحول تنزع إلى مزيد من العالمية ومن المساواة. بإدخال قوة التطوّر الداخلي هذه نرى كيف يدخل العنصر التاريخي في

الشروط المعيارية لتحقق الذات، وهو عنصر لا يستطيع إلاّ أنّ يحدّد طموحات تصوّرنا الشكلي عن المناقبية: فما يمكن القبول به باعتباره مفترضًا تذاوتيًّا لحياة ناجحة يتحوّل إلى حيّز يتغيّر تاريخيًّا، ويتحدّد بدرجة التطوّر الحالي لنماذج الاعتراف. إنّ التصوّر الشكلي يفقد بذلك سمته الازمنية، ويندرج تأويليًّا في دائرة تأثير حاضرٍ يصعب تجاوزه كل مرة.

2- يتضمّن تصوّر المناقبية الشكلي الشروط الكيفية للتحقُّق الذاتي الفردي، وهي شروط تتميّز عن كل أشكال الحياة الخاصة بمعنى أنها تكون المفترضات العامة لسلامة الذوات الشخصية؛ ولكن بما أنها شروط مفتوحة بدورها على تطوّر معياري، فإنّ مثل هذا التصوُّر الشكلي لا يمثّل بنية تفلت من كل تأثير للتاريخ، بل على العكس، أنه تصوّر يرتبط بالموقف الوحيد لحقبة زمنية خاصة تولد فيها. يلزمنا هذا التحديد بإدخال نماذج الاعتراف الثلاثة على نمط تاريخي، أي ما يعني أنها لا تُفهم إلاّ عبر شكلها الأعلى بوصفها من مكونات المناقبية؛ أما أنه يجب أن تكون من شروط الإمكانية التذاوتية للتحقق الفردي للذات، فهذا ما لا يبدو إلاّ في ظل الشروط التاريخية لحاضر مُعطى، من منظور تقدم معياري مفتوح يقوم على علاقات الاعتراف. طرحت فكرة المناقبية ما بعد التقليدية وبصبغة ديموقراطية، وكما ارتسمت مع نهاية حجة من هذا النمط لأول مرة مع هيجل الشاب، ثم قام ميد باستعادتها وتوسيعها انطلاقًا من مقدمات ما بعد ميتافيزيقية؛ وبالرغم من كل ما يفصل بين هذين المفكرين فقد رأينا المثال نفسه لمجتمع انطبعت فيه المكتسبات

العالمية للمساواة والنزعة الفردية في نماذج تفاعل ترى كل الذوات نفسها فيه معترفًا بها بوصفهم أشخاصًا مستقلّين وفي آن واحد أفرادًا أيضًا، متساويين وهم مع ذلك متمايزون. أضف إلى ذلك أنّ كل واحد منهما قد اعتبر نموذج التفاعل الاجتماعي الحديث بشكل خاص من خلال شكل شبكة تتضمّن مختلف علاقات الاعتراف، ومن خلالها يمكن للأفراد أن يؤكدوا ذواتهم في واحد أو أكثر من أبعاد التحقق الذاتي. هكذا اقترب كل من هيجل وميد وبقدر ما كان ذلك ممكنًا من الفكرة المعيارية والتي نحاول نحن هنا متابعتها من خلال هذا التصوّر الشكلي للمناقبية، علمًا أنه محدّد تاريخيًّا. ولكن ليس من السهولة بمكان أن يصار للعودة إلى واحد أو آخر من نماذجهم، وقد رأينا أنها نماذج ظلّت محكومة ببعض الأحكام المسبقة الاشكالية تبعًا للحقبات الزمنية التي ظهرت فيها.

يمكن إظهار هذا الأمر بالطريقة التي نظر فيها هيجل إلى علاقة الاعتراف الأولى، أي العلاقة التي يجب وبوصفها شرطًا أوليًّا لتحقق الذات، أن تمثل أيضًا النواة التذاوتية لشكل مناقبية ما بعد تقليدي: وبتحليله للحب في **فلسفة الحق** كان هيجل مأخوذًا بسيطرة المعطيات المؤسساتية في عصره إلى درجة أنه لم يستطع أن يتجاوز النموذج الأبوي للعائلة البرجوازية[1]. فإذا ما استبعدنا هذا الموضوع الخاطئ، فلا يتبقى لنا إلاّ الفكرة التي وسعناها هنا بالاستناد إلى نظرية الموضع في التحليل النفسي: باستطاعة الذوات في التوازن

---

1 ومن المفيد هنا الرجوع إلى: Gabriele Neuhäuser, *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, M.A. Arbeit, Frankfurt am Main 1992.

القائم بين ذوبان الأنا وتحديدها، حيث يشكل حلُّ هذا الإشكال شرط قيام كل شكل ناجح في العلاقة الأولية، فالذوات تستطيع الإحساس بالحب في فرادتها طالما تستطيع البقاء وحيدة مع نفسها دونما قلق. تشكّل هذه الثقة بالذات المفترض الأولى لكل تحقق ذاتي، طالما أنه الوحيد الذي يسمح للفرد للوصول إلى هذه الحرية الداخلية التي بدونها لن يكون قادرًا على صياغة حاجاته الخاصة. هكذا تشكل تجربة الحب وأيًّا ما كانت بناها المؤسّساتية التي من خلالها استطاعت أن تسير عبر التاريخ، نواة كل أشكال الحياة التي أمكن وصفها «بالأخلاقية». والحب، طالما أنه لا ينظم قوة تطوّر معياري، فهو يندرج دون أن يحدث تغيرًا في تحديده الأساسي في الشبكة التذاوتية لمناقبية ما بعد تقليدية؛ ولكن من الممكن أن تتوصّل بناه الأساسية غير القابلة للتغير للتطور بشكل أكمل وأكثر مرونة مما يتبادل الشركاء في علاقة حبٍّ أو صداقة من علاقات قانونية. ولذلك على التصور الشكلي للمناقبية ما بعد التقليدية أن تدرك بطريقة تمكنه من الدفاع عن المساواتية الجذرية في الحب تجاه الإلزامات والتأثيرات الخارجية. إن توصيف نموذج اعتراف الحب يتقارب هنا مع الاعتراف القانوني الذي يجب أن نرى فيه الشرط الثاني للتكامل الشخصي.

لم يكن بالإمكان إعادة بناء نماذج اعتراف العلاقة القانونية دون أخذ التطورات المعيارية التي عرفتها هذه النماذج منذ نشأة المجتمع الحديث؛ هكذا تبيّن لنا أنَّ الاعتراف القانوني قد انطوى على قوة أخلاقية استطاعت، ومن خلال الصراعات الاجتماعية أن تتطور

باتجاه العالمية أكثر مما تطوّرت باتجاه تأقلم أفضل مع مختلف السياقات. وهذه واقعة لم يأخذها كل من هيجل وميد بالحسبان، حين جعلا من العلاقة القانونية الحديثة شرطًا أساسيًّا في مشاريعهما بخصوص المناقبية ما بعد التقليدية. وبالطبع فإنَّ الحجج التي أبداها كلاًّ من المفكرين لتحديد دور الحريات الفردية في تحقيق الشخصية الإنسانية لذاتها لم تفقد قدرتها على الإقناع: فقط، وبقدر ما يمنح القانون المدني جميع الذوات القدرة على الخيار الحر، حتى يصبح كل واحد منهم قادرًا، ودون تبعية لأيّ تأثير خارجي، على تبني أهدافه الخاصة من الوجود. بعبارة مختصرة، يفترض التحقق الذاتي الفردي، استقلالية ذاتية مضمونة بشكل مشروع، فعلى هذا الأساس تستطيع كل ذات أن تعتبر نفسها شخصًا قادرًا على تفحص رغباتها وتقييمها. إلاّ أنَّ كلاًّ من هيجل وميد قد قلّص القانون الحديث ليجعل منه مجرّد ضامن للحريّات المدنية، إلى درجة لم يعودا فيها قادرين على إدراك أنَّ مدة الاستخدام الفردي لها إنما ترتبط بالتطور القانوني لشروط استخدامها. تمثّل المفترضات القانونية للتحقق الذاتي الفردي حيزًا قادرًا على التطوّر إذ بالإمكان مقارنتها عن قرب بموقف الأفراد الشخصي، دون أن تفقد مع ذلك من مضمونها النازع للعالمية. فبعد إدخال مثل هذه المكونات المادية يمكن للعلاقة القانونية الحديثة أن تتدخل بوصفها عنصرًا ثانيًا في شبكة مناقبية تذاوتية ما بعد تقليدية.

على القانون، من داخل هذا الإطار الأخلاقي أن يلعب دورًا محددًا، إنَّ لعلاقة الحب أو لشروط التضامن التي لم تكن قد

توضَّحت بعد. تتداخل نماذج الاعتراف القانوني حتى إلى المجال الجوّاني من العلاقات الأولية، ذلك أنَّ على الفرد أن يكون محميًّا من خطر العنف الفيزيائي الذي تندرج إمكانيته بنيويًّا في التوازن العابر لكل رباط انفعالي: ومن ضمن الشروط التذاوتية التي تتعلّق بها السلامة الشخصية في أيامنا، علينا أن لا نحسب حساب تجربة الحب وحسب، بل وننظر أيضًا في الحماية القانونية تجاه الانتهاكات التي يمكن أن تترتب عنها. إلاّ أنَّ للعلاقات القانونية الحديثة تأثيرها على شروط التضامن من حيث أنها تقيم تحديدات معيارية تجعل تكون أفق القيم التي تقوم الجماعة عليها عامة خاضعًا لها. من هنا لا يمكننا إذًا تحديد الجانب الذي يجب ايلاؤه للتضامن في عملية تشكيل المناقبية ما بعد التقليدية دون أن تستدعي تدخلاً للمبادئ القانونية.

مجددًا كان كل من هيجل وميد هما من قدَّم الحجج الحاسمة، حتى في سياق حديث والتي تظهر لماذا ترتبط الذوات بأفق قيّم ضامن لهم. فحتى يكون بمقدور الذوات تحقيق ذاتها فعليها أن تعرف أنه قد تمّ الاعتراف بقيمها وبقدراتها الخاصة وأنها بحاجة لتقدير اجتماعي لا يمكن أن يمنح لها إلاّ على أساس غايات مشتركة. إلاّ أنه لا هيجل ولا ميد قد أدخل هذا النموذج الثالث من الاعتراف بالشكل الذي استطاع كل منهما أن يصادفه تجريبيًّا؛ بل خلافًا لذلك لقد أعطياه سمة محض معيارية. لا بدَّ من أن نفهم من ذلك الآفاق الأخلاقية المفتوحة والتعددية التي يتضمّنها هذا النموذج والتي أسدت لكل ذات الامكانية الأساسية ليرى قدراته الخاصة

مقدرة من جانب المجتمع ككل. وهكذا فإنَّ التفاقم المعياري الذي يسبغ على مقولة «جماعة القيم» إنما ينطوي على خاصتين نظريتين لم يستطع لا هيجل ولا ميد أن يقيس مداها. يكفي للوصول إلى هذا التصوّر أن نمدَّ باتجاه المستقبل فكرة مدرجة سلفًا في شكل الاعتراف بالتقدير الاجتماعي، شرط أن تتضمّن إمكانية التقدم إن في التساوي أو في العمومية، هذا من جهة، ثم أنَّ الجماعة التي ينظر إليها بهذا الشكل من جهة ثانية فهي لا تتقبّل إلاّ قيماً مؤسسة تتطابق مع الشروط الأخلاقية في القانون الحديث. يرى ميد، وكذلك هيجل الشاب أنَّ على مستقبل المجتمع الحديث أن ينتج نسق قيم جديدًا، أو أفقًا مفتوحًا تتعلّم الذوات داخله أن تتبادل تقدير أنفسها في الغايات التي اختارت بحريّة أن تعطيها لوجودها الخاص.

من هنا تقدم كل من المفكرين الاثنين إلى الدرجة التي ابتدأ فيها تصوّر التضامن الاجتماعي بالظهور ما أتاح وجود تقدير متناظر بين مواطنين مستقلين ذاتيًّا بشكل مشروع. إلاّ أنَّ هذين المفكرين لم يفترقا في الطريق عند اللحظة التي كان عليهما فيها تحديد المضمون الذي يتناسب إعطاؤه لفكرة التضامن الحديثة، بل هما قد ضلاّ الطريق أيضاً، وكلّ على طريقته.

يستنتج مما تقدم أن تصوُّرنا الشكلي لمناقبية ما بعد تقليدية لن يجد نهاية له إلاّ حين نشير إلى المكان الذي يجب على القيم الإيجابية أن تتدخَّل. إذ علينا أن نبرّر الكليات المعيارية لحياة ناجحة انطلاقًا من الشروط التذاوتية للسلامة الشخصية. ومتى ننتهي علينا أن ندخل نموذج اعتراف التضامن الاجتماعي الذي لا يمكن أن

يتحصَّل إلاّ من غايات يتشارك فيها كافة أعضاء المجتمع. وأن تكون هذه الغايات خاضعة للتحديدات المعيارية المندرجة ضمنًا في الاستقلالية الذاتية المضمونة لدى كل الذوات، فذلك ما يستنتج من اندراجها في نسيج علائقي حيث يجب أن تتعايش مع نموذجي الاعتراف الآخرين، وهما الحب والقانون. حاول هيجل الشاب، لا سيما في كتابات ايينا أن يدخل في هذا الموقع فكرة التضامن بين كافة المواطنين، باعتبارها شكلاً بسيطًا من التواصل. إلاّ أنَّ احتمال الشكلانية الذي تتضمّنه عباراته دون أدنى شك كان يقابل بالغياب الكامل للإشارة إلى التجارب التي يمكن أن تكون أساس مثل هذه المشاعر بالتضامن. أما ميد، وكذلك دركهايم في الفترة الزمنية نفسها تقريبًا، فقد رأى في التقسيم الاجتماعي للعمل النهاية الجماعية التي منها تتأتى القوة الجامعة التي تسمح لكلّ الذوات أن تعرف أنها مقدَّرة. ولكن مع ذلك كان على اقتراح ميد أن يصطدم بفعل كون نظام التقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك بشكل خاص تقيم مختلف المساهمات إنما تتعلَّق بحدّ ذاتها بهذه القيم الأخلاقية، التي كانت وجهات النظر التقنية على حافة تحييدها.

لا هيجل ولا ميد، استطاعا كما تأملا التوصل لتحديد أفقٍ مجرّدٍ للقيم الأخلاقية التي انفتحت على تنوّع الغايات الفردية، مع الاحتفاظ بالقوة الجامعة التي بها تنحت الهوية الجماعية. من هنا فإنَّ القرنين اللذين يفصلاننا عن أولى كتابات هيجل والقرن الذي يفصلنا عن تأملات ميد لم يستطيعا إلاّ تنمية الحاجة لمثل هذا الشكل من أشكال الاندماج. وبالفعل، فمنذ ذلك الحين، استطاعت

التحركات الاجتماعية الثقافية التي حصلت في المجتمعات المتقدمة أن توسع الإمكانيات الموضوعية للتحقق الذاتي الفردي والذي كانت تجربة بعض الاختلافات الفردية أو الجماعية سببًا لبعث سلسلة من الحركات السياسية.

ثم أنَّ مطالبهم لم تكن لتتحقق على الدوام إلاّ إذا حصلت تطورات ثقافية تؤدّي بدورها لتوسع جذري في علاقات التضامن. في هذا الموقف الجديد يمكن للمبادرة التي اقترحناها هنا أن تستخلص الدرس من إخفاق هيجل وميد مع تقبّل استمرارية التوتر: فلا يمكننا من جهة رفض الجمع إلى أشكال الاعتراف عبر الحب وللعلاقة القانونية المتقدمة قيمًا إيجابية قادرة على خلق تضامن ما بعد تقليدي؟ ما لا يمكننا أيضًا، وفي هذه المرحلة أن نملأ الحيّز الذي استخلصناه، والذي يمثّل الحيّز الخاص في العدة العلائقية لشكل حديث من المناقبية. ذلك أنَّ التقرير فيما إذا كانت القيم الإيجابية تتوجّه ناحية النظرية الجمهورية السياسية، أو باتجاه نسكية ذات أساس بيئي أو وجودية جماعية، أو التقرير فيما إذا كانت تفترض تحولات ذات طبيعة اجتماعية - اقتصادية أو أيضًا، وخلافًا لما تقدم، فيما إذا كانت مطابقة شروط وجود مجتمع رأسمالي، إنَّ ذلك كله ليس من شأن النظرية، بل هو بحث يعود الشأن فيه إلى مستقبل الصراعات الاجتماعية.

تمهيد

بعد أن فرض استقبال الدراسة التي بين أيديكم نفسه ببطء أولاً، لم يعد بوسعي الآن أن أشتكي من نقص النقد أو التساؤلات التي وضعت حوله. بدأ الأمر أولاً في البلدان الناطقة بالإنكليزية، ثم توسَّع إلى فرنسا والبلدان الاسكندنافية حيث جرت مناقشة تناولت الموضوعات الرئيسة في كتابي، والتي كانت مفيدة بالنسبة إليّ ومشجِّعة وقد تعلمت منها الكثير. ومن الندوات التي أُتيحت لي فيها فرصة الدفاع عن وجهة نظري أشير إلى الكولوكيوم الذي عقد في جامعة ايفاسكيلا (Jyväskyle) في فنلندا، ذلك أنَّ النقاشات التي جرت هناك كانت كثيفة جدًّا ومنتجة أيضًا؛ وقد ترتب عليّ وعلى مدى يومين أن أواجه اقتراحات لتحسين العمل أو نصائح لجعله أكثر دقة. وعلى الجملة كانت هذه مما ساعدني على إعادة النظر في عنصر دراستي الأساسي. وبشكل مشترك شمل الإسهامات الأربعة التي قدمت في الجامعة المذكورة ومعها ملاحظاتي وردودي، تمّ نشر ذلك كله بشكل ندوة أو حلقة دراسية في مجلة [1](Inquiry).

فرنكفورت على نهر الماين، نيسان ٢٠٠٣

---

1 Carl-Göran Heidegren, «Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition», in: *Inquiry*, Vol.45, No.4, S.433-446; Heikki Ikäheimo, «On the Genus and Species of Recognition», ebd، ص 447–462؛ Arto Laitinen, «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?», ebd. ص 463–478؛ Antti Kauppinen, «Reason, Recognition, and Internal Critique», ebd. ص 479–498؛ Axel Honneth, «Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions», ebd. ص 499–519.

رد على استفسارات نقدية

إنها لفرصة سعيدة أن يتاح لمؤلّف أن يجد لمؤلفاته حلقة من المستقبلين، تعمل بطريقة توضيحية على استعادة هذه المؤلّفات، أجل، بل قد يكون في ذلك سرُّ كل الإنتاجية النظرية إذ تتيح الظروف السعيدة المجال الذي لا يترك فيه الآخرون فرصة لهدوء طويل بل يطيلون الأسئلة والاقتراحات والتعليقات حتى ينقاد الآخر نفسه لتقديم إجابات وحلول جديدة. بكل الأحوال تشكل المساهمات الأربعة التي سأعود إليها مجتمعة فيما يلي الشكل الأمثل هذا الإكراه المنتج: وبعيداً عن مقاصدي الأولى في تأملاتي في الصراع من أجل الاعتراف، فإنّي سأنجرُّ هنا للتعامل مع توضيحات وتطويرات نظرية، وهي ستقودني على العموم إلى مرحلة جديدة فيما أحاول بذل جهدي الخاص لتحقيقه. ولذلك فإنّي لن أركز طويلاً على مسائل تتعلق بتأويل نصوصي السابقة، بل سأتناول المسائل التي حدَت بي في هذه الأثناء لإجراء بعض المراجعات. ولهذا السبب أجد من اللازم عليّ أن أبدأ مع الإشارات التاريخية

النظرية التي وجهها كارل - غوران هيدغرن Carl-Göran Heidegern على مشروع نظريتي حول الاعتراف؛ فالموتيفات التي ما زالت حتى الآن تحفّزني يمكن أن أعرضها بشكل أفضل في إطار التعامل مع عروضاته الحذرة في تفسير ما قمت به (I). وفي صلب جوابي يجب أن أفسح مجالاً للاقتراحات والتصحيحات التي حاول عبرها كل من هيكي ايكهايمو Heikki Ikäheimo وأرتو لاتينن Arto Laitinen تطوير وجهة نظري الأساسية، بحيث تبدو المعالم النظرية لنظرية التعارف العامة والمحدّدة أكثر وضوحًا، لقد شكل هذين العملين سببًا دفعني لتوسيع حدوساتي بشكل منتج (II). أما الختام فهو سجال مع الأسئلة اللامعة التي تقدَّم بها أنتي كاوبنن Antti Kauppinen بصدد استخدام مفهوم الاعتراف بترابط أكبر مع النقد الاجتماعي؛ إنَّ الإيضاحات التي أجبرني على تقديمها أعطتني أخيرًا الفرصة لتقديم ملخَّص لمقاصدي (III).

I

بحق حاول كارل - غوران هيدغرن في محاولته أن يعيد تكوين نموذجي حول الاعتراف انطلاقًا من وسمه بالترابط مع «الانتربولوجيا، والنظرية الاجتماعية والسياسية»، أي من المنظورات المتعارضة حيث تحتل الانتربولوجيا الفلسفية مكانة أولية. وبالواقع فإنَّ الموقف المنهجي كان منذُ البداية محدداً لذلك التقليد الذي تأسس منذ الثلث الأول من القرن العشرين في ألمانيا، والذي يعود فضل تأسيسه إلى كل من ماكس شيلر Max Scheler، وهلموت

بلسنر Helmuth Plessner، وأرنولد غهلن Arnold Gehlen؛ وبالرغم عن كلّ النزاعات المحافظة التي يمكن البرهنة على وجودها في هذه المدرسة الفكرية فإني ما زلت إلى اليوم أرى أنها قدّمت خدمة كبيرة، خلافًا لهيدغر في كونها عبر التحليل التأملي لبنى عالمنا المعيش قد وفرت الإمكانية للبحث التجريبي ومن هنا استطاعت أن تجمع إليها أيضًا وبشكل نسقي نتائج الاختصاصات الأخرى في العلوم الإنسانية[1]. أما النظرة الخاصّة التي توصلت إليها الانتربولوجيا الفلسفية بالطريقة الواضحة المعالم فيمكن بحسب قناعتي أن أعيد صياغتها مستعينًا بمصطلحات جون ماك دوفال John McDowell؛ على امتداد التاريخ الطبيعي، والذي لا موجب لعرضه بشكل علموي، لا بدَّ من فهم العالم الإنساني المعيش بوصفه نتيجة متأتية من «طبيعة ثانية»، نتوجه فيها بشكل طبيعي وسط «حيز من الأسباب» المتحوّلة. وأنا على قناعة أنه بالإمكان الدفع قدمًا بإعادة التحيين النظري هذا، خاصة إذا ما تمّ الأخذ بالاعتبار التقاربات بين الطرحين في الإقرار بالإلزامات البيولوجية والمفاهيم الإدراكية[2]؛ إلاّ أنّ الأهداف التي أتابعها هنا والتي تطال الإشارات الأولى فهي تريد إيضاح راهنية ميل منظورات الانتربولوجيا الفلسفية في أيامنا مجددًا إلى الشطط في التحليل اللغوي والنزعة التاريخانية. فإذا ما تطرقنا إلى الأعمال التي تابعها في العقود الأخيرة كل من شارلز

1 راجع Axel Honneth/ Hans Joas, Soziales Handeln und menschliche Natur, Authropologische Grundlagen des Sozialwissenschaft, Frankfurt am Main 1980، الفصل الثاني.

2 John McDowel, Zwei Arten von Naturalismus, in: *Wert und wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 30-73.

تايلور Charles Taylor وهاري فرنكفورت Harry Frankfurt، لأمكننا ربما القول أنه بالإمكان حاليًّا تناول البنى الوجودية لطبيعة الإنسان الثانية من موقع فينمونولوجيا تعتمد التحليل اللغوي، حيث تبدو نتائج البحث في كل علم على حدة ليست بدون دلالة نسقية.

والآن، يجب أن لا يخدعنا تحيين هذه الملاحظات إلى حد القول بأني ومنذ البدية قد اتخذت لنفسي هدفًا غير قابل للانعكاس باعتبار نموذج هيجل الشاب في الاعتراف مفتاحًا يستخدم في تحديد الشروط الكلية لتكوين الهوية الإنسانية. ففي الأساس كان قصدي عدم اعتبار بُنى الاعتراف المتبادل التي حلَّلها هيجل أكثر من مجرد شروط لتحقيق الوعي بالذات، بل شرطًا عمليًّا لتحقيق علاقة الإنسان بذاته. وفي هذا الصَّدد توصلت ومن خلال «فينمونولوجيا تجريبية» للتمييز بين أشكال الاعتراف الثلاثة، والتي عاد إليها هيدغرن في محاضرته متناولاً هدفها الأساسي؛ وعن السؤال حول موقفي الآن من هذا التمييز على ضوء المنهجية المشار إليها، سأحاول الرد عليها في القسم الثاني من هذه الردود. بكل الأحوال فإنَّ هيدغرن محق في زعمه أني في إطار البحث في أحوال الاعتراف قد سعيت للبحث عن الشكل الذي سهل أكثر من غيره تحديد شكل معيّن من العلاقة الفردية مع الذات، وفي هذا المجال أقول إنَّ مهمتي كانت سهلة إذ حاولت ومن البحث في التصورات المجاورة تطوير تصوُّرٍ أضفت فيه إلى جانب مظهر احترام الذات البحث في البعدين الآخرين، البحث في الثقة بالذات والشعور بالقيمة الذاتية لدى الفرد. هكذا وبتأويل مبالَغ به قليلاً لما قام به

هيجل الشاب ولا سيما النتائج التي تسرَّبت إلى اهتماماته بمفهوم الشخصية، تعاملت مع التقسيم إلى أنماط الاعتراف الثلاثة، الحب والقانون والتضامن وإن بشكل مختلف.

بكل الأحوال لم أحسم آنذاك في كتابي ما إذا كانت هذه الأحوال الثلاثة بمثابة ثوابت انتربولوجية أو ما إذا كان لا بدَّ من فهمها باعتبارها نتاجات سيرورة تاريخية. واستنادًا إلى الحجج المقدمة وإلى نبرة الخطاب بدا لي بوضوح أنه لا يمكن أن يقصد بمختلف أشكال الاعتراف شيئًا أكثر من الشروط الكلية لعلاقة إيجابية للذات الإنسانية مع نفسها؛ ومن جهة أخرى قمت أنا بنفسي بالتمييز بين الاهتمام القانوني والتقييم الاجتماعي بشكل تاريخي حيث فَسّرتَ نتيجة التقسيم التقليدي لمفهوم الشرف إلى عناصر أخلاقية - ذات بعد عالمي («الكرامة») وإلى عناصر استحقاق («وضعية»)[1]. ومن ثم قمت بالتمييز بشكل قوي جاوز فكرتي الأولى بين الظروف الانتربولوجية الأولية وقابلية التغيير التاريخية: ففي حين يظل شكل الحياة المعيش الإنساني مصبوغًا بواقع تحول الأفراد عبر الاعتراف المتبادل إلى أعضاء في المجتمع وهم بذلك يتوصلون إلى إقامة علاقة إيجابية مع الذات، أما بشكل ومضمون العلاقة فيظل مرتبطًا بسيرورة التمايز من خلال دائرة السلوك المعياري المنتظم[2]. وبذلك يتضح لنا كيف يجب التفكُّر بالترابط الداخلي مع المجال

---

1 الفصل الخامس من هذا الكتاب.

2 Axel Honneth, «Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser», in: Nancy Fraser/ Axel Honneth, *Anerkennung oder Umverteilung. Eime politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003، (ص 129-224).

النظري الثاني، الأمر الذي تطرق إليه هيدغرن في محاضرته. أما الآن فإني أنظر إلى الترابط بين الانتربولوجيا والنظرية الاجتماعية من خلال الشروط المعيارية لتأمين اندماج اجتماعي: لا يستطيع أعضاء المجتمعات التحوّل إلى أفراد، إلاّ إذا حصلوا بشكل اختبار، الاعتراف المتبادل وتحويله إلى وعي يتناول كيفية تقاسم الحقوق والواجبات في مجالات عمل محدَّدة. وهذا ما يفسح المجال ومن الجانبين لاستخدام مفهوم التعارف بمضامينه المعيارية التي تلازم بالضرورة كلّ بحث نظري حول المجتمع: فمن جهة أولى يقاس حظ العلاقة الإيجابية للذوات مع نفسها بالشروط التي تنطوي على سمات مجتمعية، ذلك أنها تقوم على اعتراف متبادل يقوم على أشكال قواعدية معيارية؛ ومن جهة أخرى يقاس حظ مجتمع معيّن بدفع أعضائه للقبول غير الملزم بالقدرة على تنظيم علاقات التفاهم التي تسهل التطور الفردي لأشكال العلاقة الإيجابية مع الذات. وأنا الآن على قناعة تتجاوز ما كنت عليه سابقًا، إنه لمن الخطأ وضع تصوّر عن المجتمع ما لم يكن قائمًا ومن أساسه على تصوّر مفهومي معياري.

إلاّ أنَّ هذه الملاحظات لا تلامس بالطبع المجالين الإشكاليين اللذين جعلهما هيدغرن نقطة مركزية في إعادة بنائه النقدية. فهو محق تمامًا إذ يرى أني لم اكتفِ بعرض للترابط بين الاندماج الاجتماعي والاعتراف المتبادل، بل تحدَّثت، وبالانسجام مع ما قال به هيجل عن علاقة نزاعية، تجعل «الصراع» من أجل الاعتراف صراعًا مستديمًا؛ وقد أحاط أيضًا بمقارنة مفيدة بالأخلاق

الانتروبولوجية لدى غيهلن Gehlen[1]، إلى أيّ مدى كنت أحاول تجاوز الإطار الأحادي لأخلاق الاحترام الصرفة، إذ تكلمت وبالتوازي مع أشكال الاعتراف الثلاثة أيضًا عن «مصادر» ثلاثة مختلفة للأخلاق. ولا أريد هنا التكلم أكثر من ذلك عن هذه النقطة الثانية، إذ وفي سياق الإيضاحات اللاحقة لمفهوم الاعتراف سنعود إلى ما لعبته هذه النقطة من دور كبير. وبالمقابل سنعاود فيما يلي النظر في النقطة الأولى، إذ هي نقطة ترتبط بعلاقة مفهوم التعارف بالمجال النظري الثالث الذي أطلق عليه هيدغرن في عنوانه اسم «السياسة» (Politics).

إنّ المسألة التي يرمي هيدغرن الإشارة إليها هي مسألة تتفرع عن الإرث الهيجلي، إذ حاول في كتاباته المبكّرة الخروج من التصور، بأنّ كل شكل بسيط من أشكال التعارف المتبادل هو شكل يتمُّ التغلّب عليه عبر الصراع الذي يوصل إلى مرتبة «أعلى» في سيرورة الاعتراف. ومنذ البداية، بدا لي أنّ ثمّة شيء جذاب نادر في هذه الفكرة المطردة للصراع من أجل الاعتراف، فقط لم يكن يدور بخلَدي كيف يمكن أن تتأسس هذه الفكرة دون الفرضيّة المثالية لسيرورة اكتمال الروح الساعي للتمام. إنّ الربط الذي قدمته بالاستعانة بعلم النفس الاجتماعي عند ج.هـ. ميد مع ما اعتقدته آنذاك تطويرًا طبيعيًّا لمفهوم الاحترام، قد بدا لي بمثابة المفتاح الذي كان بيدي لحلّ المسألة التي طرحت حينذاك: فإذا ما فهمنا مع ميد تجربة الاعتراف المتبادل بوصفها سيرورة تكون «الأنا» (me)

1 Arnold Gehlen, *Moral and Hypermoral*, Frankfurt am Main 1969.

الفردية، فإنه يصير بالإمكان ربما اعتبار «الأنا» [الفاعلة] (I) بمثابة مصدر كل تمرُّد مستمر ضدّ أشكال الاعتراف القائمة، التي حاول هيجل إيضاحها منطلقاً من بنية الوعي. وفيما بعد اتخذت لاحقًا موقفًا أبعدني عن علم النفس الاجتماعي كما تصوّره ميد، ذلك أن الشك قد راودني حول ما إذا كانت تصوراته يمكن أن تفهم بالمعنى الدقيق كإسهامات في وضع نظرية تعارف: وفي واقع الأمر فإنّ ما سمّاه ميد «اعترافًا» يمكن أن يُقلص إلى مجرَّد فعل اتخاذ منظور متبادل، دون أن يكون لنوع السلوك لدى الآخر أي دلالة حاسمة؛ فالآلية النفسية التي من خلالها تنشأ الدلالات والمعايير المشتركة، تبدو جد منفصلة عن سلوكات ردود الفعل النوعيَّة لدى كل من المشاركين، بحيث تسقط إمكانية تمييز الأفعال نفسها بموجب ميزاتها المعيارية. وهذا ما يوضح أيضًا لماذا لم يتطرّق ميد نفسه إلى طرح السؤال حول نوع السلوك الذي يمكن أن يكون مطلوبًا لتطوير علاقة إيجابية عند الراشد مع نفسه؛ لقد كانت قناعته أول الأمر أنَّ اتخاذ وجهة نظر معيّنة تعني التعبير عن عملية نفسية تقطع مع الطريقة الخاصة لسير الصحبة المتبادلة. هكذا يشكل علم النفس الاجتماعي كما تصوّره ميد، في محاولتي وسمه مع مفهوم «الاعتراف» بشكل محدّد من المواقف أو السلوك، نقطة ربط في غير محلّها، خلافًا لما كنت قد اعتقدت أول الامر؛ ذلك أنَّ الجانب الطبيعي في تصوّره كبير إلى أن يفوق إمكانية اعتبار الاعتراف مجرد سلوك معتاد، يمكن رده إلى حيّز تاريخي متطور مبني على أسس أخلاقية.

بالابتعاد عن ميد أصبحت لدي بالطبع حرية مكّنتني للبحث عن سبب النزاعات حول الاعتراف المتبادل في المصادر نفسها التي كان قد سبق لميد أن رآها. فـ «الأنا» [الفاعلة] (I)، التي تعتبر عند ميد الدرجة ما قبل التفكُّرية لكل دوافعنا العفوية، لا يمكن اعتبارها أكثر من «سبب أول» لفعل التمرّد ضد نموذج التعارف السائد، ما لم يعتبر هذا مجرد انتظارات سلوكية تنبع من الداخل، بل اشكال فعل تذاوتية ملزمة؛ صحيح أنَّ ثمّة شيء نادر مغرٍ، وكما كان الأمر سابقًا في أن نعزو لكل ذات نوعًا من إرادة تخصيص مفصولة عن الوعي إلاّ أنَّ مدى تأثيرها بالنسبة إلى ميد إنما يطال الذين يقولون بنفي داخلي للمعايير العالمية لا الذين يحكمون «موضوعيًّا» على سلوك منمذج. إننا ندور هنا حول مسألة إمكانية وجود مصدر موحَّد لكل الاعتراضات حول ما إذا كان ثمة وجود لأشكال اعتراف قائمة سلفًا، في مجال يتعدى التأملات النظرية؛ وهذا ما يمكن إيضاحه بسهولة انطلاقًا من الصعوبات التي وقعت فيها جوديث بوتلر Judith Butler حين تفكرت في العلل النفسية في الرد على أنظمة الاعتراف إذ من المعروف أنها كانت تتأرجح بين الأفكار المتعلقة بنظرية الميول ونظرية فلسفة الوعي[1]. ثم إنَّ الحل الأقرب إلى هذا الموقع ربما كان التخلّي عن التعميمات الانتربولوجية كليًّا أي عدم جعل الذات الإنسانية خاضعة لرغبة في نفي الذاتية، بل جعلها تكتفي بالزعم باختبار الجور الاجتماعي الممكن. إلاّ أنَّ ثمن مثل هذه النسبوية التاريخية ربما كان التنازل عن الزعم الهيجلي،

1 Judith Butlet, *Psyche der Macht. Das Subjekt de Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001.

والقائل بأن كل علاقة اعتراف بوصفها كذلك إنما يجب أن تتضمَّن دينامية تقدم داخلية: وإذ كان اختبار، الاعتراف كليًّا بالشخصية غير ممكن كليًّا اختبارًا لا ينجم أبدًا عن إلزام انتربولوجي، بل هو اختبار يتعلق بأحوال الزمان والثقافة، فإنَّ الحديث عن «صراع» من أجل الاعتراف لا يعود بالضرورة ممكنًا.

حتى لا يصار للتهاون مع قوة إيحاء هذه الأطروحة الأخيرة، أجل، وحتى أترك لنفسي مجالاً معينًا لدفع هذه التأملات إلى أقصى مداها، حاولت في السنوات الأخيرة العودة إلى «أنا (I)» ميد واستبدالها بفرضية انتربولوجية أخرى. وإذا كان هيدغرن قد تحدث مستعيرًا تعبيرًا جيدًا، إذ تحدث عن «انتربولوجيا التعالي»، فهو بذلك قد جعل نصب عينيه القسم الواضح المعالم من أعمالي الجديدة، حتى لو لم يعرض بشكل متناسب كيف أنَّ الأفكار فيها قد تميّزت عن التصوّر الأولي المتعلق بإرادة الفرد التخصيصية اللاواعية. فبالاستناد إلى المحلل النفسي جويل ويتبوك (١)Joel Whitebook، وكذلك إلى مقالات أخرى حول نظرية العلاقة بالموضوع[2] حاولت أن أطور أفكاري التي سبق لي أن أبديتها في كتابي «الصراع من

1 Axel Honneth, «Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook», in: *Psyche*, 55. Jg./8., August 2001، ص 790–802.

2 Axel Honneth, «Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse»; in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003، ص 138–161؛ Axel Honneth, «Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie:, in: Werner Bohleber/ Sibylle Drews (Hg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse - Die Psychoanalyse der Gergenwart*, Stuttgart 2001؛ ص 238–245.

أجل الاعتراف» في التعقيب على دونالد فينيكوت مرة أخرى؛ والأعمال الجديدة هذه تدور وباختصار على الزعم بأنّ مراحل الطفولة المبكرة شعورًا بالتكافل يؤثر على مدى الحياة، بحيث أنّ الذات تظل على الدوام في حالة اعتراض على تجربة نزاعات الآخرين. ومن هنا أنطلق الآن أنا من أنّ النزوع للتمرّد على علاقات الاعتراف القائمة إنما يستند إلى الحاجة لرفض استقلالية شريك التفاعل ومن الحاجة أيضًا و«بقدرة كلية» للسيطرة على العالم. وعلينا بالتالي أن نقول أنّ ثبات «الصراع» من أجل الاعتراف ليس حصيلة اندفاع لتحقيق أنا غير قابلة للحياة الاجتماعية، بل هو حصيلة جهد استقلاليةٍ معارضةٍ لما هو اجتماعي، بحيث أنّ كل ذات تجدّد إنكارها اختلاف الآخر. ومع قناعتي بإمكانية تقديم إثباتات لهذه الأطروحة الفكريّة أكثر مما يمكن تقديمه لإثبات أطروحة ميد، فإنّ ثمّة مسألة كبيرة بالطبع تطرح بشأن الربط مع نظرية الاعتراف؛ من غير الواضح تمامًا كيف يمكن لنوازع الذات غير الاجتماعية أن تترابط مع التجارب الأخلاقية، إذا ما أردنا الحديث عن مشاعر نقص الاعتراف أو الضن بها.

لا يحضرني الآن تقديم المزيد حول هذا المقام. فمن جهة أولى نجد الرأي الذي يقول بنظرية العلاقة بالموضوع، ومفادها أنه يمكن اعتبار قدرة النزاع الدائمة للاعتراف أن تجد أساسها في الحاجة على الاعتراض ضد كل أشكال «الاعتراف» باستقلالية الآخر وذلك بهدف تأمين موقف أولي يقوم على تكامل لا خطر فيه؛ ومثل هذه الأطروحة لا توضح النزعة الفردية وحسب في نفي غيرية الشريك

في إطار علاقة الحب وحسب[1]، بل إيضاح الاستعداد الذي يعود تاريخيًّا، والذي يقوم في البحث عن اللجوء في حالة الخطر الاجتماعي عن جماعة متجانسة، تكون حرة من كل انكسارات الاعتراف المتبادل[2].

إلاّ أنَّ وجهة النظر هذه تقابل القناعة الأولية الشديدة القوة، ومفادها أنَّ التجارب الأخلاقية لنمط معيّن هي التي تحفّز «الصراع» من أجل الاعتراف مجددًا: والنزعة التي تقوم على التشكيك بأشكال الاعتراف المتبادل القائمة، هي نزعة تتأتّى عن المشاعر المحزنة تاريخيًّا، والقائمة على عدم اعتراف الآخرين بطريقة غير مبرَّرة بمظاهر محدّدة من الشخصية.

في حين أنه في حالة الأطروحة الأولى حيث يفترض وجوب حاجة متجذّرة انتربولوجيًّا، تؤثر من تلقاء نفسها على التصاق النزاع بعلاقات الاعتراف، فإنَّ الأطروحة الثانية تستند بالمقابل على قابلية الإنجراح الأخلاقية عند الإنسان، والتي تحتاج إلى وساطة تجارب محددة لتنقلب إلى اعتراض ومعارضة. يخيّل إليّ أنه بالإمكان إقامة جسر بين هذين الطرحين المتناحرين ولكن فقط حين يتم إيضاح قيام قابلية الانجراح الأخلاقية هذه مع فقدان خبرة الأمان التكافلية منذ الطفولة المبكرة؛ في ظل هذه الفرضيّات يمكن للنزعة الفردية

1 Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1999.

2 Axel Honneth, «Angst und Politik» - Stärken und Schwächen der Pathologiediagnose von Franz Neumann», in: Mattias Iser/ David Strecker (Hg.), *Kritische Theorie der Politik. Franz Neumann - eine Bilanz*, Baden- Baden: Nomos 2002، ص 200–207.

في عدم القابلية على إنكار الغير، أن تشكل الجانب الآخر البدائي في المصالح الإنسانية، المكوِّن الأساسي للشخصية الاجتماعية المعترف بها[1]. وقبل أن أتناول توسيع هذه الأفكار في المقطع الأخير أريد أولاً التعريج على السؤال عن ماهية ما يجب أن نفهمه فعلاً عن معنى فعل «الاعتراف» بشكل مطلق.

II

فيما كنت أريد الاكتفاء بالرد على هيدغرن مستعيدًا بعض الموثيقات الأولية عمّا كنت أحاول بحثه، صادفتني اعتراضات هيكي ايكهايمو Heiki Ikäheimo وكذلك اعتراضات ارتو لايتنن Arto Leitinen، بشكل تحدّيات منهجية صعبة. مع أنَّ التحولات في الأخلاقية السياسة قد وسَّعت في السنوات الأخيرة آفاق البحث في الأدبيات المتعلقة بمسألة الاعتراف الاجتماعي فإنَّ المضمون المفهومي لما نسميه اليوم نظريًّا «الاعتراف» لم يعالج بعد، أو بالكاد قد عولج، بالاستناد إلى هيجل يُستعاد هذا المفهوم بشكل عام، أو يصار لاستخدامه من منطلق عملي، فمن خلال الذوات الفردية أو المجموعات الاجتماعية يُصار للتأكيد على بعض من خصائصه المحدّدة. أما العلاقة مع مفهوم كانط حول «الاحترام» فتظل بحاجة للإيضاح: «وبشكل أقوى مما كان فيما قبل يضل

1 Überlegungen in diese Richtung entwickelt Martha Nussbaum in: dies. «Emotionen und der Ursprung der Moral», in: Wolfgang Edelstein/ Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt am Main 2000، ص 82-115.

محمول دلالة مفهوم الاعتراف شديد الاختلاف إذا ما نظر إليه في لغات أخرى كالفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية، حيث يصعب النظر بشفافية لمعنى الاعتراف في كل منها. ففي حين يبدو أنَّ مفهوم الاعتراف في اللغة الألمانية يشير إلى موضوعة معيارية ترتبط بوضعية إيجابية، ونجد أنه في الإنكليزية والفرنسية إنما ينحو باتجاه الدلالة المعرفية (الابستمية) لما يستدل عليه بكلمة استعادة المعرفة، أو تحديد الهوية. وإلى هذه الصعوبة يُضاف أيضًا أن هذا المفهوم وفي كل من اللغات الثلاث إنما يمكن أن يتسعمل للإشارة للأفعال الكلامية بمعنى «الإقرار» أو أيضًا «التنازل»، حيث يأخذ «الاعتراف» معنى أوليًّا يدلُّ على ذاته[1]. أخيرًا وفي إطار المنافسة داخل منظور دلالي ينسب إلى فتغنشتاين على معنى الاستخدام الهيجلي لهذا المفهوم، حيث اعتبر «الاعتراف» بمثابة ردّة فعل أدائية على مظاهر حياة أشخاص آخرين، وانطلاقًا من كتابات ستانلي كافيل Stanley Cavell، والذي لا يعود فيها إلى هيجل يطالعنا على هذا الطريق مقولة acknowledgement والتي تقتحم الدائرة الجوانية للفلسفة التحليلية.

وسط هذه الأدغال من الضياعات المفهومية ووسط الأسئلة التي لم نجد حلاً لها، تأتي الآن المقالتان المقدّمتان في هذا المنتدى من جانب ايكهايمو وليتينين لتسهما في المساعدة بفتح طريق. وقد أخذ المؤلفان على عاتقهما وبالانكباب بذكاء تحليلي على مقترحاتي الأولية لإعادة صياغة أفكاري ودون التبعيّة لهيجل، بحيث يكتسب

1 حول كلمة: «Recognition» in: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Cambridge, Mass 1992.

التقسيم الثلاثي إلى الحب، والقانون والبحث القيمي دلالة نسقيّة. إلاّ أنَّ تفسيراتهما تفترق عن بعضهما البعض في موضع أساسي، الأمر الذي لا يجعلني وبطريقة منهجية استنتاجية أختار طريق هذا أو ذلك. وإذا كنت أرى جيدًا، فإني أستطيع تمييز مبادئ أربعة أرى أنَّ المؤلّفين قد افترقا فيها في محاولتهما إعادة صياغة ما قمت أنا به: أولاً: هل كل من الكاتبين مقتنعًا أنَّ «الاعتراف» بالمعنى الأصلي للكلمة يتوافق والدلالة الألمانية عليها وعلى جري العادة، لا بدَّ أولاً أن نفهم من ذلك التأكيد على الصفات الإيجابية في الذوات أو المجموعات الإنسانية، علمًا أن كلًّا من الباحثين لا يستبعد أنه بالإمكان جعل الدلالات الأخرى مرتبطة نسقيًّا. ثانيًا: يتوافق كل من ايكهايمو ولايتنين على إبراز صفة الفعل على الاعتراف: إذ لا يمكن الاكتفاء بوصف فعل الاعتراف بكلمات بسيطة أو بوجهات نظر رمزية، إذ أنَّ المصداقية لا تؤمن إلاّ بمنهجية سلوك تقابلها بحيث يكون لها دلالتها لدى الذات المعترف بها. ولذلك يفضلا الحديث عن الاعتراف باعتباره «موقفًا». ولذلك أيضًا فهما ثالثًا: على قناعة أنَّ فعل الاعتراف هذا يمثّل ظاهرة متميّزة في العالم الاجتماعي، لا يمكن جرّاء ذلك أن يفهم باعتباره نتاجًا جانبيًّا لموقف ذي توجُّه آخر، بل لا بدَّ من اعتباره تعبيرًا عن رغبة قائمة بذاتها؛ سواء تعلق الأمر بحركات، أو بأفعال كلامية أو بتدابير مؤسساتية، فنحن هنا وعلى الدوام إزاء إجراءات أو تعبيرات على علاقة بـ «الاعتراف» حتى لو كانت غايتها الأولية بطريقة ما تأكيدية وذات توجه إلى وجود شخص آخر أو مجموعة أخرى. مثل هذه التقريرات المفهومية

المسبقة تستبعد على سبيل المثال وباعتبارها شكلاً من «الإعتراف» استيعاب المواقف الإيجابية التي تتماشى حكمًا مع اتباع سلسلة من المصالح التفاعلية: فإذا ما كانت لديّ الرغبة أن ألعب مع شخص محدّد الشطرنج بشكل منتظم، فإنَّ من المحتمل أنَّ ثمّة تقديرًا خاصًّا لقدراته الفكرية سيكون سببًا لذلك، إلاّ أنَّ الباعث الأولي لرغبتي في هذا السلوك يتركزُ على التشارك في لعب الشطرنج. أما المقدمة الأخرى التي يتشارك فيها كل من ايكهايمو ولايتنين فهي تتمثل في قناعتهما المشار إليها، وهي اعتبارهما «الاعتراف» مفهومًا نوعيًّا يتضمن أجزاء: ففي «مواقف» الحب والاحترام القانوني والتقدير نجد تنويعات مختلفة لتصوّر أساسي واحد، والتي يمكن أن يُشار إليها تحت الإسم النوعي «الاعتراف». ولا مفاجأة عندي لهذا التوافق مع طرحي الخاص، ذلك أنَّ كلاًّ من المؤلفين مع ما بذلاه من جهود قد استند أيضًا إلى هيجل، إلاّ أنهما في إعادة صياغتهما قد أظهرا بوضوح أنهما في تقسيمها الثلاثي قد استندا إلى قوة إقناع فكرية أكثر مما قد يوحي بذلك التقليد التأويلي.

تظهر المقدمات الأربع التي عرضتها وبكل ما أتمناه من وضوح المنطلق الذي اعتمده الآن في تصوُّري لمفهوم الاعتراف: يجب أن يفهم الاعتراف بوصفه نوعًا لثلاثة من أشكال المواقف العملية، وفيها تلعب الرغبة الأولية تأكيدًا محددًا في وجود المقابل. إنَّ التحدّي الخاص الذي تظهره هاتين المساهمَتين يتمثّل لي من حيث تنتهي موافقتهما ومن حيث تتمايز تأكيداتهما عن بعضها البعض؛ وهذه نقطة تتعيّن من خلال السؤال حول ما إذا كان الاعتراف مجرّد

محمول، أو هل هو فعل مستوعب[1]. وبما أني لم أتناول طيلة ما قمت به من جهدٍ مفهومي الموضوع من هذا الجانب، فإني أريد باختصار وفيما يلي أن أعرض لهاتَين الإمكانيّتين بشكل مجرّد، وذلك قبل أن أصل إلى اقتراح الحلول التي طرحها كلاً من الكاتبين. وبشأن السؤال حول كيفية وصف أو قياس حالة الاعتراف بوصفها نوعًا، نجدنا أمام إمكانيتين مختلفتين، تتعلّقان بالعلاقة المعرفية بشريك التفاعل: فإما علينا أن نفهم التأكيد الذي يتحصل عبر مثل هذا النوع من الأفعال تبعًا لنموذج المحمول أو النعت، الذي بواسطته ينسب للذات الأخرى صفة جديدة إيجابية؛ أو علينا أن نفهم هذا العمل تبعًا لنموذج الإدراك، بحيث أنَّ صفات الشخص الموجودة سلفًا ستتثبت بشكل ثانوي نوعًا ما أو تعرف علنًا. في الحالة الأولى سيعطي ما نفهمه ضمن مفهوم «الاعتراف» الذات المعنية وضعيَّة ما، أو ستضيف إليها ما لم تكن قادرةً فيما سبق على التمتع به، أما بالمقابل، وفي الحالة الثانية فإنَّ الأمر سيتعلّق بنوع محدّد من إدراك وضعية مستقلة قائمة سلفًا. ثمّة إمكانية أخرى يمكن تحديدها لتمييز الفوارق بين وجهتي النظر وهي تقوم في التحدث في الحالة الأولى عن إنجاز منتج الإعتراف، وفي الحالة الثانية فقط عن إعادة إنتاج إنجاز الاعتراف: إنَّ الوضعية، أو الصفات الوضعية التي يتمتع بها شخص معيّن أو مجموعة اجتماعية، ستكون أما مخلوقة من خلال فعل الاعتراف أو أنها ستكون مستعادة بطريقة من الطرق.

---

1 راجع أيضًا المساهمة الواضحة: Patchen Markell, «Die Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully», in: *Constellations*, Vol.7, No.4, 2000، ص 496–506.

بهذه الإمكانية التي تعرّضنا لها، والتي تدمغ هذا الموقع بدمغتها، هي ما يَفْصِلِ المؤلّفين من حيث طريقة برهانهما، عن بعضهما البعض. وإذا كنت قد فهمت الموقف جيدًا، فإنَّ ايكهايمو ينصحني باتباع نموذج النعت (المحمول)، في حين أنَّ لايتنن ينصح بالذهاب إلى الأخذ بنموذج الإدراك. بكل الأحوال، إنَّ «الإدراك» ليس بالكلمة الصحيحة في هذا المقام، ذلك أنَّ لايتنن، وبسبب التشديد على المسار العملي «للاعتراف» يتحدّث وبالانسجام مع جوزف راز (Joseph Raz) عن «موقف مسؤول»: ففي الاعتراف نبدي نحن على الأصح ردّة فعل على صفات تقييمية أو بالانسجام معها، وهي ما تتمتع به الهوية الإنسانية من جهات مختلفة. أما النموذج الذي يفضله ايكهايمو، فهو خالٍ من الامتزاج بمثل هذه الواقعية القيمية؛ فهو ينحو دون مواربة للأخذ بتصوّر «النعت»، إذ يقول، إنَّ خصوصية كل الأشكال النوعية تعتمد سلوكًا اعترافيًّا بالقبول باعتبار كل آخر، أكان شخصًا أو مجموعة إنَّما يتمتع بصفات خاصة؛ أجل، بل أن ايكهايمو نفسه يتحدَّث في بعض المواقع من نصّه عن الأخذ بنموذج «النعت» كما لو كان يريد أن يؤكّد ذلك خلافًا لزميله لايتنن. إلاّ أنَّ العيب في هذا التشكيك أراه في النقطة إياها، إذ أنَّ هذا يتوازى مع النقص الأساسي الكامن في نموذج اعتماد النعت: فإذا كان السلوك الاعترافي بذات أخرى يعني مجرد إلصاقها بصفات إيجابية، فإنه لا يعود بإمكاننا حيازة أي مقاييس داخلية يمكن بواسطتها أن نحكم على صحة أو على صوابية مثل هذا الإلحاق، إذ لا حدود لمجال التباينات في مثل هذا الاعتراف،

إذ علينا جميعًا أن ننظر في قدرة أو وضعيّة الشخص، طالما هذه كانت داخلة في فعل النعت. أما المخرج من هذا الموقع فلا يكون إلاّ بالحكم على مشروعية الاعتراف من مقياس الصفات المعيارية حال حصولها، وحينها قد يفقد مفهوم الاعتراف كل المحتويات الأخلاقية، التي يجب أن تتميز عن «مقاربة - ترقيعية» سوسيولوجية.

الآن، نجد ولأول وهلة وبالعودة إلى طريقة النظر المقابلة، التي قال بها لايتنن، أي نموذج الاستقبال أو الجواب، أنها ليست بالطرح الأفضل. فالزعم أنَّ السلوك المنطوي على الاعتراف ليس إلاّ ردّة فعل «حقيقية» على صفات قيمية لدى شخص أو لدى مجموعة أشخاص، هو زعم يفترض أولاً وجود قيم موضوعية سلفًا، وهذا ما لا يتوافق مع وجهة نظرنا بشأن استمراريتها. ولم يكن لايتنن ليجهل الصعوبات التي تنجم عن القول بواقعية القيم إلاّ أنه لم يبذل في مساهمته جهودًا تكشف عن طريق لحلها. إلاّ أنَّ زعمه بأننا قد أدخلنا الاعتراف في «مملكة الأسباب» فيبدو لي صحيحًا، فذلك يهدف لعدم وقوعه في يد طبع سلوك أخلاقي، إذ فقط حين يكون اعترافنا بأشخاص آخرين قائمًا على أسباب، نحاول أيضًا، إذا لزم الأمر، أن نؤمّن ترابطًا فيما بينها، حينها يكون الفعل مبنيًّا على وجهة نظر وحينها يكون تاليًا وبالمعنى الواسع للكلمة مضافًا لمجال الأخلاق. ثم أنَّ اقتراح لايتنن الذي يتجاوز ذلك، والذي يصف نوع هذه الأسباب بـ «التقييمية» يبدو لي، كما لو أننا نفصح في السلوك الاعترافي عن قيمة شخصٍ (أو مجموعة).

أما التحديدات الأخلاقية التي نحن مُلزمون بها في فعل الاعتراف

فهي ناتجة عن الصفات القيمة التي نعبّر عنها علناً من خلال سلوكنا الاعترافي. لكن الصعوبة لا تبدأ إلاّ حيث يتعلق الأمر بوجوب تحديد وضعية مثل هذه الأسباب القيمية بشكل أوفى. هنا على ما يبدو لا وجود لأيّ مخرج آخر سوى اللجوء إلى واقعية القيم، وهذا ما لا ينسجم مع ما تبقى من قناعاتنا الأنطولوجية السابقة. يتغيّر هذا الوضع المتعسّر بالطبع، إذا ما اعترفنا بإمكانية عرض مثل هذه القيم لحقائق حياتية عالمية يمكن أن تخضع صفاتها لتغيرات تاريخية؛ ولذلك فإنه ليس من باب الحماقة أنه يجب علينا أن نلاحظ صفات قيمية تاريخية متحوّلة في الأشخاص (أو في المجموعات) لتكون لنا علينا ردّة فعل «صحيحة» عبر السلوك الاعترافي. أما الصورة المعطاة من خلال ذلك فهي بحاجة لعناصر أخرى حتى يصار للتوصل لوضع نظرية ممكنة: سيكون من اللازم النظر إلى عالم الحياة الاجتماعي بوصفه «طبيعة ثانية»، وفيها يُصار إلى تنشئة الذوات اجتماعيًّا إذ عليهم التعلّم وبالتتابع صفات الشخص القيمة[1]. ثم أنه لا بدَّ من اعتبار سيرورة التعلّم هذه بمثابة مسار معقد، يصار فيه إلى إدراك الصفات القيمية بموازاة طريقة السلوك المقابلة، حيث يجب أن يكون النوع الخاص بها قائمًا في التحديد المعقول في أنانيتنا الطبيعية. وبالمحصلة يمكننا أن نفهم سلوك التعارف الإنساني بوصفه رزمة من العادات ترتبط عبر سيرورة التنشئة الاجتماعية مع أسباب القيم القابلة للمراجعة لدى أشخاص آخرين.

---

1 John McDowell, *Zwei Arten von Naturalismus*، (مرجع مذكور). Sabina Lovibond, *Ethical Formation*, Cambridge, Mass. 2002، (الفصل الأول).

مما لا شك فيه أنَّ مثل هـذه التعليلات لا توصل إلى حل المشكلة التي يبدو أنَّ صعوبتها يمكن حلها بواقعية القيم العادية. قد يعني أنَّ الصفات القيمية التي يمكننا التعرّف إليها في أشخاص آخرين ليس لها من حقيقة إلاّ في أفق تجربة حياة معيشة محدّدة؛ حيث يعتقد الأفراد، إذا ما دخلوا ثقافتها بنجاح، أنهم سيتعاملون بالطريقة نفسها كما لو كانت معطيات عينية ناجمة عن المحيط الاجتماعي، كما لو كانوا يختبرون أيضًا خصوصيات ثقافية أخرى بوصفها معطيات قائمة بذاتها. وبذلك نجد في إطار هذا التصوّر انتظام الفلسفة النسبيَّة، الذي لا يمكن ربطه أساسًا بالأهداف المعيارية لمفهوم الاعتراف؛ ذلك أنَّ القيم التي بها يقاس انتظام السلوك الاعترافي، يبدو أنَّ لها صلاحية الانتماء إلى ثقافة واحدة. وفي المحصلة يصبح المذهب النسبوي، الذي يتناسب مع نموذج التقبّل، أو الاستجابة، والذي لا مجال لتميزه عن نموذج النعت بأي طريق من الطرق، ففي الحالتين تصبح صلاحية السلوك الاعترافي، سواء كان سلوكًا منسوبًا، أو سلوكًا يصف ردود فعل معقولة، مرتبطًا وحده بالمعطيات المعيارية لأشكال الحياة التابعة لكل منهما. فبالنسبة لنموذج التقبُّل الذي يتمثّله لايتنن، بالإمكان بنظري تجاوز الصعوبة فقط حين يُصار ربط نظرية القيم الواقعية المعتدلة بتصوّر صارم حول التقدم، ما يعني في جوهره افتراض قيام تطوّر مقبول يطرأ على التحولات الثقافية للسّمات القيمية الإنسانية، ما يسمح بتأسيس الأحكام على الصلاحية العابرة للتاريخ الخاصة بثقافة الاعتراف.

فالواضح عندي أنَّ مثل هذه الفرضيات مليئة بالتبعات المؤسسة

للتشكيك بمناخ التقدم في أيامنا؛ ومن جهة ثانية فأنا لا أرى بديلاً آخر لمثل هذه التصوُّرات بخصوص التقدم أقدِّمه إلى لايتنن؛ حتى لو أراد أن يتحاشى ولأسبابٍ وجيهة الخيار العسير بين واقعية قيمية لا تاريخية كليًّا وبين نسبية قيمة ثقافية.

في هذه الصورة التي حاولت فيها إطلاق فكرة واقعية قيمية معتدلة، تلعب أفكار التقدم دورًا فيها بحيث تنطلق من تمايزٍ متنامٍ للصفات التقييمية الخاصة بالجوهر الإنساني: ومن خلال التطور التاريخي تتنامى، وهذا ما تذهب إليه الأطروحة، القيم التي نتعرف إليها بواسطة تنشئتنا الاجتماعية في الذوات، والتي يمكننا تبعًا لذلك الاعتراف بها. إلاّ أنه لا بد هنا من فهم هذا التطور بوصفه تقدمًا بمعنى معياري فقط، خاصة إذا أمكن البرهنة أنه يولي السلوك الاعترافي المزيد من الاهتمام؛ إذ لا بدَّ من قيام رابط بين سبب السلوك الاعترافي وتنامي القيم، وإلاّ لبدا كل شيء غامضًا، ما يوجب علينا اعتباره نقطه وصول في الاتجاه المزعوم للتغيرات التاريخية. وبهذا الطرح النظري نلامس مسألة شغلت أيضًا حيزًا واسعًا في تأملات كلٍّ من ايكهايمو ولايتنن؛ وهي مسألة تتعلق بالسؤال عن مدى شغل الاعتراف ممارسة عملية يجب أن يكون لها دلالتها المعيارية في الحياة العملية الإنسانية. إنَّ الجواب الذي قدمه هيجل والذي ما زال يتواتر بصيغ متجددة يجعل استقلالية البشر سببًا للاعتراف: وحده الشخص الذي يُعترف به من قبل آخرين بطريقة محدّدة بإمكانه أن يحيل إلى ذاته بطريقة عقلانية، إذ بالإمكان أن يكون «حرًّا» وبكل ما لهذه الكلمة من معنى. هذا

وقد أشار لايتنن بوضوح في المقطع الأخير من مقالته بوجوب التمييز بين قراءات متعددة لهذه الأطروحة: فبالإمكان التحدث عن دور تكويني للاعتراف بالنسبة لتحوّل الذات البشرية لكينونة - شخص إن بالمعنى المباشر أو غير المباشر أيضًا، فالأمر يتعلق بما إذا كانت الصفات الممثّلة لذلك قد اكتسبت بواسطة الاعتراف أو أنها قد أصبحت راهنة فقط بواسطة الاعتراف. ففي كلتا الحالتين تفرض السلوكات الاعترافية علاقة افتراضية ضرورية للتحوّل إلى شخص وهي علاقة تتجاوز ما يتوجَّب في القدرة على التحديد الذاتي المستقل، أما في الحالة الأولى فقط فإنَّ الاعتراف يعتبر شرطًا كافيًا، حيث أنَّ الذات تحصل القدرات المناسبة من خلال فعل الاعتراف، أما في الحالة الثانية فيجب أن تكون القدرات حاصلة بالقوة فقط لتتحقَّق لاحقًا بشكل ما من خلال أفعال الاعتراف.

بات واضحًا بعد هذا التمييز المفيد أنَّ نموذج النعت (الحمل) وحده هو الذي يسمح الحديث عن دلالة الاعتراف بمعنى مباشر: فإذا ما فُهِم السلوك الاعترافي بوصفه نعتًا، أو نسبة، فإنَّ ذلك يفرض الشرط الضروري والكافي لتحوُّل الذوات البشرية إلى أشخاص مستقلّين مع ما يترافق مع ذلك من صفات واضحة. وفي المقابل يتيح نموذج الإجابة الذي دافعت أنا عنه وكذلك لايتنن وبأقصى ما يمكن الحديث عن دلالة تكوينية وبطريقة غير مباشرة: فالصّفات القيمية التي «تملكها» الذوات سلفًا بموجب هذا النموذج يجب اعتبارها إذًا بمثابة صفات بالقوة تتحول بفعل ردّات الأفعال الاعترافية إلى قدرات راهنة. إلاّ أنَّ هذه الأطروحة المنمَّقة تظل

مع ذلك بحاجة إلى فرضيّة إضافية توضح كيف يمكننا تصوّر مثل هذا التحول من القوة إلى الفعل بواسطة مفهوم الاعتراف؛ هنا يعود لايتنن إلى التصور الذي بإمكاننا فعلاً الحصول عليه والخاص بالقدرات الموجودة بالقوة، إذا ما استطعنا «التماهي» معها بشكل كلّي. يبدو لي أنّ هذا التوضيح شديد الصوابية خاصة لفهم نموذج الجواب بطريقة يمكن مقاربتها مع وجهة نظر تأخذ بالدور التكويني للاعتراف. وفي سلوكنا الاعترافي نبدي ردّة فعل مناسبة على الصفات القيمية (التقديرية)، التي هي سلفًا بحوزة الذوات تبعًا لنظير عالم حياتنا، والتي لا يملكون حق التصرف بها راهناً إلاّ حين يتمكنون من التّماهي بها بفعل تجربة مثل هذا الاعتراف. حتى لو أنّ لايتنن لا يقدم معطيات أخرى بشأن مصادره النظرية، فإنه يبدو، وبخصوص مفهوم «التماهي» هذا وقد استند إلى مفهوم الشخص مستعيرًا إياه من هاري فرنكفورت (Harry Frankfurt): فبموجب هذا التصوّر، يعتبر «شخصًا» بالمعنى القوي لهذا التعبير، حين يحاول التماهي مع الرغبات والقدرات «من كل قلبه»[1]. إلاّ أنّ هذا التماهي وهذا ما يجب علينا قوله متجاوزين هاري فرنكفورت، بافتراض الاعتراف مقرونًا بالآخر: فكلُّ القدرات التي بحوزتي بفضل افتراض معياري مسبق نابع من ثقافتي بوصفي ذاتًا، بإمكاني التأكيد عليها حين تؤيد من شريكي من التفاعل في سلوكه الاعترافي باعتبارها قدرات ذات قيمة. وبالتالي يشكل مثل هذا النموذج

1 Harry Frankfurt, «Autonomie, Nötigung und Liebe», in: *Freiheit and Selbstbestimmung*, Berlin 2001، ص 166–183؛ «Die Notwendigkeit von Idealen»، ص 156–165؛ ders., «Von Sorgen oder: Woran uns liegt», ebd؛ ص 201–231.

التوضيحي بالفعل موقفًا وسطًا بين نظرية اعتراف محض بنائية وبين نظرية تمثلية صرف. صحيح أننا نفصح في سلوكنا الاعترافي فقط عمّا نجده سلفًا لدى الذوات المعنية من صفات قيمية أو تقديرية، إلاّ أنه وبسبب ردود فعلنا تكتسب هذه الذات وبفعل هذا الموقف استقلالية ذاتية فعلية، إذ بالإمكان أن تتماهى أيضًا مع قدراتها.

بعد توضيح الهدف الذي بسببه يكتسب السلوك الاعترافي دلالة معيارية على الممارسة العملية للحياة الإنسانية، أستطيع العودة لفكرة التقدُّم التي عليّ الدفاع عنها بالترابط مع واقعية القيم. يخيّل إليّ أنه لا يمكن التنازل عن مثل هذا التصوّر إذا ما أريد لنا أن نتجاوز التصوّرات النسبوية التي تنجم عن الزعم بإمكانية تغيّر الصفات القيمية الإنسانية؛ ذلك أنّ كل نعت قيمي يقوم تاريخيًّا يملك الصلاحية المعيارية ذاتها، يمكن حينها القبول إذا ما أتاح الاتجاه المرغوب لمثل هذه التحولات أن تجعلنا نمسك بالمقاييس العابرة للتاريخ والتي تساعد في الحكم عليها. حول مؤشر هذا الاتجاه، أي التقدُّم، والذي علينا وضعه في إطار تاريخي يمكننا بعد ما سبق قوله أنّه يمكن للغاية وحدها أن تعلمنا عن الممارسة في الاعتراف المتبادل الذي تكون الممارسة الحياتية الإنسانية أساسًا له: فكل صفة قيمية جديدة يؤدي تعزيزها عبر السلوك الاعترافي إلى إعلاء قدرات الذات الإنسانية على تحقيق الاستقلال الذاتي، يجب اعتبارها خطوة متقدمة في السيرورة التاريخية للتحولات الثقافية. لا يمكن بهذه الصياغة العامة إيضاح المسائل ذات الوجوه المتعددة المرتبطة بزعم التقدم في إدراك الذوات البشرية، ولكن مع ذلك فإن

الأفكار التي تمّ التطرق إليها تؤشر للمعايير الواجب الانتباه إليها إذا حاولنا تفضيل مثل هذا التوجه في التحول الثقافي. ففي سجالي مع نانسي فرازر[1] Nancy Fraser. ونظرًا لوجود التداخل الاجتماعي ولنمو الفردية، قمت بتحديد المقاييس التي تظهر، إذا ما تمّ الأخذ بها، وجود تقدم في السلوك الاعترافي الاجتماعي؛ لقد أردت بواسطة هذه التأملات أن أُظهر أننا من خلال تمييز أنواع مختلفة من الاعتراف فإننا لا يجب أن نفهم ذلك باعتباره شيئًا لا تاريخيًّا معطى، بل بوصفه تحولاً هادفًا. وبذلك فنحن نقارب هنا مسألة أخرى لم تتطرّق إليها إسهامات كل من ايكهايمو ولايتنن فبرغم كل الاختلافات فإنهما يمثلان قناعة مفادها أنّ الفئات الثلاث، الحب والقانون والاحترام إنما تمثّل تقسيمات انطولوجية أو انتربولوجية، وبكل الأحوال فهي لا تشير إلى تقسيمات لا تاريخية.

وبالطبع فإنّ الحجج التي يقدمها كل من الكاتبين لتبرير هذه الأطروحة، هي حجج تختلف من واحد لآخر، ذلك أنّ كلاً منهما يمثّل نموذج اعتراف مختلف. ففي الرسيمة التحليلية التي يقدمها ايكهايمو في إطار نموذجه النعتي تبدو الفروقات التي تتناول النوع في السلوك الاعترافي فروقات مقاسة تبعًا لإمكانيات منطقية، يبدو أنها مما تنطوي عليه أبعاد الشخصية الإنسانية من وجهة نظر صورية؛ صحيح أنه يتحدث عن «ممارسة عملية» إلاّ أنه يستند واقعًا إلى هيجل حين يتحدث عن الأبعاد الثلاثة للخصوصية، والاستقلالية

1 Axel Honneth, «Umverteilung, als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser»، مرجع مذكور.

والفرادة. فمن مقارنة متوازية لهذه المظاهر الثلاثة مع الصفات الثلاثة المختلفة التي استطعنا نحن بكل الأحوال ولأسباب منطقية نسبتها إلى الذوات البشرية بوصفها قيمة، نصل إلى اللائحة الواعدة التي أراد ايكهايمو بواسطتها الاستدلال على مجال أنماط الاعتراف الممكنة: ففي «الحب» يصار إلى الاعتراف «بفرادة» شريك التفاعل، حيث يصار إلى وسمه بصفة وضعية الشخص، تعبّر القيمة عن غيرها؛ أما في «القانون» فإنه يصار للاعتراف باستقلالية الآخر، حيث تسبغ عليه وضعية الشخص، ما يؤهله لإتمام ممارسات محدَّدة؛ أما في «الاحترام» أخيرًا فيصار إلى الاعتراف بالذات الأخرى في «فرادتها» إذ يأخذ وضعية شخص ذات قيمة بالنسبة لشخص ثالث. وإني أجد لأفكار ايكهايمو تقديرًا خاصًّا لا سيما منها ما يطرحه من متغيّرات تتشابك فيما بينها: وبهذا يتضح أنَّ الترتيب المشار إليه هو أكثر تفكُّكًا مما أنا ذهبت إليه في طرحي الأولي. هكذا بإمكاننا أن نبرهن للولد عن توجُّهنا، من حيث التأكيد على استقلاليته من خلال الأخذ بحقوق غير قانونية، أو الإقرار لأشخاص بحقوق صورية يدافعون عنها وحدهم وبمفردهم في فرادتها. حتى لو اعترفت بما لهذه الأقوال من قيمة يبقى علينا أن نصنّفها إمَّا باعتبارها مُعطى اجتماعي انطولوجي أو باعتبارها واقعة تاريخية؛ وبفعل كون الحب قد ارتبط بدءًا من الحداثة بانتظارات نفعية، ولكون القانون قد اقتصر ولوقت طويل على الاحترام الاجتماعي، فإنه يخيّل إليّ الذهاب إلى القبول بالجواب الثاني. إلاّ أنَّ ايكهايمو ليس وحده، بل معه لايتنن، ممن يحبّذون القول بأنماط

سلوك اعترافي أساسية خالية من إدخال ما هو تاريخي إليها، إلاّ أنَّ هذه الاستراتيجية ترتبط عنده بالواقعية القيمية، التي يفهمها على ما يظهر بشكل انطولوجي، خلافًا لفهمي الخاص لها.

صحيح أنَّ لايتنن لا يفصح في بداية مقالته ما إذا كان علينا أن نفهم الصفات التقديرية للشخص بشكل انطولوجي، إلاّ أنه ومن سياق حججه لاحقًا سيتضح لنا أنه أخذ فعلاً بهذه القناعة. أما المخرج الذي اقترحته أنا حيث تحدثت عن الـ «واقعية» المعيوشة في هذا العالم لمثل هذه السمات القيمية، فالظاهر أنه لم يرد التطرّق إليه، ومن هنا أجاب على السؤال حول أنواع الاعتراف التي أراد التمييز بينها بالإشارة إلى مختلف القيم التي يمكن أن تلحق بالجوهر الإنساني. ومن المفاجئ أن يكون لايتنن قد توصل في ذلك إلى القول بتقسيم ثلاثي، ذلك أنه ومثل ايكهايمو قد ارتبط مفهوميًّا بأفكار هيجل: ثمّة أسباب وجيهة للاعتراف بالذوات الإنسانية، ذلك أنها إما لأنها تتمتَّع بالكرامة نفسها التي يتمتع بها كل الآخرين، وإما لأنها تتمتع بقدرات بارزة وإما لأنها تتمتَّع بأهمية فردية بالنسبة للآخرين. وانطلاقًا مما قلته سابقًا عن لايتنن من حيث تمييزه بين القوة والفعل، يتضح لنا الآن أنه علينا أن نعتبر هذه القيم الثلاث جواهر إنسانية موضوعية ولا حدود زمنية لقوتها؛ ومن خلال ردود الفعل الاعترافية المناسبة للتقدير القانوني والحب والاحترام سيكون بمقدور الذوات التماهي مع الصّفات القيمية الثلاث التي يتمتعون بها بالقوة وباستقلالية عن التحولات التاريخية. وللأسباب التي تقدمت بها فأنا لا أبدي موافقة على هذا النوع من الواقعية القيمية

القوية الذي يُصار للانطلاق منه عبر عدد محدود من قيم الإنسان القابلة للتحقق؛ إذ لا يُصار إلى التّعامي عن التكوينية الاجتماعية للصّفات القيمية وحسب، بل أيضاً إلى تجاهل إمكانية القيام المبدئي لقيم جديدة[1] ثم إنَّ «حجم مساحة الأسباب» تطرح بحسب ما أعتقد حيزًا تاريخيًّا قابلاً للتحوّل: فالصفات التقديرية عند الإنسان، التي بإمكاننا بواسطتها أن نبدي ردّ فعل عقلاني في سلوكنا الاعترافي، تشكّل بديهيّات أخلاقية تتغيّر ميزتها مع التحولات الثقافية في عالم حياتنا بدون أن نشعر. وإذا ما أضفنا إلى ذلك فرضية إنَّ هذه التغيرات في معرفتنا الأخلاقية إنما تتم باتجاه فردانية أكبر أو تداخل اجتماعي أكبر، فإنَّ أشكال الاعتراف التي يعرضها كل من ايكهايمو ولايتنن قد تفهم بوصفها نتيجة سيرورة تعلم تاريخية: ففي عالم حياتنا تعلمنا، ونحن أبناء الحداثة، إدراك ثلاثة صفات قيمية موجودة بالقوة في الذات الإنسانية، ونحن نبدي ردّة فعل تجاهها بحسب ما يتناسب من نوع علاقتنا مع السلوك الاعترافي المقابل؛ وأنَّ ما نقوم به بعد ذلك عبر أفعال الاعتراف، فإنَّ له سمة الإفصاح عن معرفة تحصلنا عليها من خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية [التكون الاجتماعي].

III

إنَّ التأملات التي طرحتها في معرض ردّة فعلي على الطروحات

1 Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1997.

النسقية التي قدمها كل من ايكهايمو ولايتنن، كانت تدور أساسًا حول مسألة إيجاد الفهم المناسب لمفهوم الاعتراف. وإذا كان عليّ أن أختار بين نموذج النعت أو نموذج التقبّل، فإني أسارع لطرح طريق واقعية قيمية أكثر تطورًا؛ فتحت مفهوم «الاعتراف» يجب أن نفهم ردّ فعل سلوكي نجيب عبره بطريقة عقلانية على صفات قيمية تعلمنا إدراكها بقدر الاندماج في الطبيعة الثانية لعالم حياتنا من الذوات الإنسانية. بكل الأحوال لا تجعلنا هذه الصياغة نعرف لماذا على مثل هذا النوع من مفهوم «الاعتراف» أن يشير ضرورة إلى سلوك أخلاقي؛ صحيح أننا أمام سلوك ندركه بواسطة علل تقديرية أو قيمية، لكن ذلك وحده لا يبرّر أننا أمام فعل أخلاقي. إنّ الترابط المشار إليه لا يتضح إلاّ حين نزعم واستنادًا إلى كانط، أنّ كل «قصور لقيمة ما» هو أمر ضروري لنا من أجل فرض تقليص معيّن على فعلنا الذي «يتهدد أنانيتي»[1]؛ ربما كان هذا ما خطر ببال جوزف راز (Joseph Raz) أيضًا، حين يقول، إنّ قيمة الموضوع الذي نحب هو الذي يوحي بالأسباب التي تجعلنا نتصرف بما يتناسب مع القيمة[2]. ومن نتائج مثل هذه التأملات سيتضح لنا أنّ السلوك الاعترافي يجب أن يكون فعلاً أخلاقيًا، وذلك بسبب تحدّده عبر قيمة شخص آخر: فالنوايا الخاصة ليست هي ما يوجه سلوك الاعتراف، بل صفات الآخرين التقديرية هي ما يقوم بذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ لا بد آنئذٍ من تمييز أشكال متعدّدة من الفعل

1 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1965. (ص 19)

2 Joseph Raz, *Value, Respect and Attachment*. Cambridge/U.K. 2001.

الأخلاقي وذلك بقدر ما نجد من قيم تعترف بها الذوات البشرية؛ من هنا توصلت في بعض المقالات الجديدة إلى خلاصة أميّز فيها بين مصادر ثلاثة للأخلاق، يجب أن تتوافق مع أشكال الاعتراف المتمايزة في عالمنا المعيش[1]. وبالتالي فإنَّ اقتراحي يتوافق وإن من حيث المظهر الخارجي فقط مع طرح ارنولد غهلن Arnold Gehlen، الذي ميَّز بدوره في علوم أخلاقه بين مصادر ثلاثة للأخلاق؛ وخلافًا لما يقول به هيدغرن Heidegern، فأنا لا أنطلق في تأملاتي من القبول بالمتطلبات الوظيفية الانتربولوجية، بل من مظاهر قيمة الأشخاص الإنسانيين، التي عليهم تمييزها باعتبارها محصلة سيرورة تعلم.

مع هذه الملاحظات أجد نفسي على الطريق إلى الأطروحة التي تشكل واسطة عقد مقالة انتي كوبينن (Antti Kauppinen). والإشارة إلى النتائج الأخلاقية الفلسفية التي حاولت استخلاصها من تميزات أشكال الاعتراف الثلاثة المستندة إلى أسس تاريخية، توضح مرة أخرى الهدف من كل جهودي: بشكل أساسي حاولت فيما قمت به وانطلاقًا من مفهوم الاعتراف التوصل إلى الأسس المعيارية التي بينت عليها محاولة تأسيس نقد اجتماعي والتأملات الثاقبة التي ألحقها كوبينن بالغاية من أعمالي هي تأملات تصلح في مساعدتي لتقديم إيضاحات أخرى. ففي الصفحات القليلة التي خصَّصها لحقل النقد الاجتماعي غير الشفاف ستتيح لي تحديد نقطة انطلاقي

---

1 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2000. (القسم الثاني، الأخلاق والاعتراف).

النظرية بشكل أكثر دقة. خلافًا للطروحات التي تحاول تقديم نقد للعلاقات الاجتماعية انطلاقًا من الاستناد إلى مبادئ عالمية «خارجية» أفضّل أنا بدوري محاولة القيام بنقد «من الداخل». هذا يعني أنَّ مقاييس الحكم النقدي يجب أن تنتزع هنا من القناعات المعيارية التي يتقاسمها المعنيون، أو المقصودون بذلك. هذا وقد اعتبر كوبينن وبحق أنَّ للنقد من الداخل حسنة تتمثل في تأمين الحماية من خطر الوقوع في أخطار الفلسفة القائمة على الشمولية، إضافة إلى تأمينه قوة تحفيز عالية؛ حيث أنَّ المعايير التي نجدها في أساس المجتمع الخاضع للنقد هي معايير تمّ القبول بها بشكل من الأشكال، وعليها تاليًا أن تجعل استعداد المعنيين بها أكبر من حيث قيامهم، إذا ما لزم الأمر، بتتبعها. ولكن مما لا شك فيه أن نجد في هذه الإضافة عيبًا، من مثل وجوب أن تكون المعايير مقسمة «بطريقة من الطرق»، وهي إشارة لضرورة تقسيم نموذج النقد أيضًا، ومرة أخرى، إلى قسمين فرعيين: فإذا كانت المقاييس الداخلية تنطوي على صفة ظاهرة تترابط علنًا مع المجتمع المعيّن، فإنَّ كوبينن يتحدث عن «نقد داخلي بسيط»، ذلك أنَّ الأمر لا يستلزم إلاّ مواجهة هذه المعايير الظاهرة مع الممارسة التي ترشح عنها. أما بالمقابل وإذا افترضنا لهذه المعايير دلالتها «الداخلية» بالنسبة لمن تتوجه إليهم فقط، فإنَّ ذلك يعقد الموقف كثيرًا ويتطلب «نقدًا داخليًّا» هو ما يُطلِق عليه كوبينن اسم النقد «الذي يعيد البناء»؛ ذلك أنَّ المعايير التي يجب أن يكون النقد في أساسها، يجب الآن أن تكتسب شكل «إعادة بناء» تأخذه تأويليًّا من دلالة الممارسة

الاجتماعية الموجودة، قبل أن يصار إلى النظر إليها بوصفها مقاييس مضمرة.

حتى أنَّ هذه التقسيمات الفرعية لا تكفي كوبينن بالطبع ليستدلَّ بها بالفعل على كلية حقل الأشكال الممكنة للنقد المجتمعي. فهو لم يقسم الشكل «البسيط» للنقد الداخلي مرة أخرى إلى جزئين فرعيين وحسب، بل إنه عمد أيضًا إلى تقديم الشكل «الذي أعيد بناؤه» من خلال صيغتين مختلفتين: فإذا ما طرح هذا الشكل تطلُّعات «ضعيفة» فإنَّ المعايير المضمرة والممارسة تحظى بالنسبة له بسمة موفية جزئية، أما إذا كان يتبع هذا الشكل غايات «قوية» فإن عليه أن يكون قادرًا على إثبات الضرور الكلية لمثل هذه المعايير المضمرة. وبعد أن أشار كوبينن لهذه الجزئية الأخيرة، بدا واضحًا لماذا كان عليه أن يوسع التمييز الذي قال به؛ فهو كان مقتنعًا أنَّ هابرماس، وكذلك أنا، إنما نمارس شكلاً من أشكال النقد المجتمعي، يتماشى مع الصيغة القوية من النقد «الذي يعيد البناء». وهو قد كرّس الجزء الأكبر من مقالته للمسألة المتعلقة بما إذا كانت نظريتي في الاعتراف قادرة على التماشي مع الأغراض الغائية لهذا النمط من النقد. وبما أني أتوافق مع نتيجة التصنيف الثاقبة التي توصل إليها كوبينن، فعليَّ إذًا أن أطرح على نفسي التحدي الذي يرمي إليه تساؤله؛ وفي الواقع ليس واضحًا المدى الذي يمكن الذهاب إليه حول مدى تسهيل مفهوم الاعتراف المشار إليه لشكل النقد «البنّاء»، الذي يستند إلى مضمون عالمي للمعايير الخفية، أو المضمرة، في المجتمع.

وإن بدا اقتراح التصنيف الذي قدمه كوبينن مقنعًا فإنَّ التحليل نفسه يستند إلى أسباب وجيهة، حيث تعامل مع النية النقدية وراء تصوري للاعتراف. إنَّ نقطة الانطلاق تطرح مبادئ انتربولوجية، وقد أتيت عليها في ردّي على هيدغرن: مع هيجل، انطلق أنا من القول أنَّ الماهية الإنسانية تستوجب تجربة الاعتراف، وذلك حتى يتسنى لها الاستناد إلى قدراتها وإلى قواها بشكل يسمح لهذه الماهية تحقيق شخصيتها بحرية ودون إلزام. استنادًا لما استفدته من لايتنن ربما عليَّ الآن أن أقول أنَّ الاعتراف الاجتماعي إنما يعرض الشرط الذي لا بد منه حتى تستطيع الذوات أن تتماهى مع صفاتها القيمية وأن تستطيع تاليًا التوصل لتحقيق استقلالية فعلية. ثم إنَّ هذه السمة الانتربولوجية لا تغيّر واقعة كوني أشدد بقوة أكبر على قابلية التغير التاريخية الخاضعة لأشكال الاعتراف؛ إلاّ أنَّ الأمر يظل متعلقًا بتبعية الإنسان لتجربة الاعتراف غير القابلة للتغير، حتى لو اختلفت أشكالها ومظاهرها من خلال التحولات التاريخية. أما الأمر الحاسم الذي يقدمه كوبينن بالترابط مع نقاط انطلاقي الانتربولوجية الطابع، فهو بالنسبة إليّ الاقتراح الذي يقدمه في معرض الإشارة إلى سمة معايير الاعتراف «الباطنة»: فهذه المعايير يجب علينا، كما ينصح عبر استنتاجاته على طروحات روبرت براندوم Robert Brandom، أن نتفهَّمها بوصفها انتظارات سلوك ذات طابع عام، والتي لا تفهم بشكل معلن، بل تعلم بشكل مضمر، وبذلك نتحصَّل على وعي بالمعايير التي ينظمها سلوكنا تحت شكل حسن التدبير «Knowing how» (قدرة على التعامل مع الأمور)، في مثل هذه اللحظات فقط،

التي تكون انتظاراتنا فيها مشوشة؛ إن قطع الفعل سيجبرنا على الإفصاح عن ذلك الجزء من قناعاتنا الخليفة المضمرة. ولا أرى أنَّ أقدم هذا الاقتراح مع الأفكار التي سبق لي أن قدَّمتها سابقًا حول قاعدة عالم عيش السلوك الاعترافي: فإذا ما اعتبرنا معايير الاعتراف بمثابة نموذج رد فعل، علينا أن نتعلَّم في معرض تحصيل معرفة قيمية السيطرة عليه، فإنَّ الأمر يجب أن يتعلق والحالة هذه بما يسمَّى «حسن تدبير» لا يمكننا أبدًا أن نتمكن كليًّا من النطق به بوصفه صورة عن القواعد.

بهذا التأكيد المعرفي يتوضَّح لنا أولاً، لماذا يجب أن يتعلَّق الامر في تصور الاعتراف بذلك النمط من النقد المجتمعي الذي وصفه كوبينن بالنمط «الذي يعيد البناء»: يستند النقد إلى معايير اعتراف يجب أن تتمظهر أولاً بشكل إعادة بناء، ذلك أنَّ صلاحيتها تتحصل على سمة معرفة مضمرة. ومع ذلك فإنَّ هذا لا يبرهن أنَّ تصوّر الاعتراف قادرًا على الإحاطة بالمهمة الطموحة التي نسبها كوبينن إلى صيغة النقد البنّاء؛ ذلك أنَّ الأمر هذا يحتاج أولاً للبرهنة على أن معايير الاعتراف البنّاءة ليست ذات طبيعة عرضية فقط، بل هي تنطوي على صورة عالمية أيضًا. هنا تطرح الأسئلة الصعبة التي وجهها كوبينن لاقتراحي؛ فلم يكن واضحًا بالنسبة إليه إلى أيّ مدى يمكن أن تستند معايير الاعتراف المضمرة في مجتمع ما إلى قاعدة عالمية من أجل النقد الذي تتم محاولة إسناده إلى فهم من يتوجَّه إليهم.

في معرض ردّي، أريد أن أتجاوز الأسئلة التي عالجها كوبينن

تحت عنوان «مسألة أولوية». يبدو لي الآن أنّه بالإمكان ودون صعوبات كثيرة، وباستخدام الأدبيات التاريخية والسوسيولوجية والسيكولوجية إظهار الأهمية التي تحتلُّها المسائل المعيارية للاعتراف من زاوية المعنيين بها على الشؤون الأخلاقية الأخرى؛ أضف إلى ذلك أنّي حاولت مؤخرًا وعبر سلسلة من النصوص الجديدة إنجاز البرهان على مثل هذه التصورات الأولية[1]. والتحدّي الخاص يبدأ عندي من حيث بدأ كوبين التشكيك بإمكانية أن تكون معايير الاعتراف قد شكّلت قاعدة حاملة لتبرير عالمي لما قدمته من نقد. والمسألة الأولى التي تطرح في هذا الإطار، هي مسألة تحصل من الزعم الذي أكرره هنا، وهو أنَّ السلوك الاعترافي يخدم إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي أو التحقق الذاتي؛ والصيغة التي تمّ اختيارها من أجل ذلك هي صيغة قد تترك الانطباع أنَّ الاعتراف يلعب هنا دور قيمة أداتية؛ في حين أنَّ الاستقلال الذاتي والتحقق الذاتي يحتلُّ المكانة الحاسمة لقيمة أخلاقية عالية. كما أني إريد تاليًا وباختصار معارضة الاتهام الذي وجهه آخرون أيضًا حول الفهم «الأداتــي»، وذلك قبل أن أجادل حول الاعتراض الخاص بـ «التجزؤية» الثقافية.

قد يكون الشك بالأداتية مبررًا، ذلك أني قد انطلقت من فرضيَّة كون الاعتراف الاجتماعي شرطًا ضروريًّا لاستقلالية الشخص الذاتية الفردية. ولكن مما شك فيه أنَّ سمة هذا الزعم قد تتغيّر حين يصار

1 Axel Honneth, «Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser»، مرجع مذكور.

للتأكيد ومن باب الاستكمال، أنَّ مثل هذا السلوك الاعترافي إنما يشكل أيضًا ردّة الفعل الأخلاقية المناسبة على صفات الذوات القيمية؛ ذلك أنَّ ما كان أول الأمر شرطًا، سيفقد دلالته الأداتية حين يتحول لتحقيق معطى أخلاقي أو سلوكي. وبالطريقة نفسها التي اعتبر فيها كانط مفهوم «الاحترام» شرطًا وواجبًا في الوقت عينه، فيجب أيضًا وفيما يتعلق بمفهوم «الاعتراف» أن يكون ممثلاً للتصوُّرين معًا: وبذلك يصبح السلوك اعترافيًا، ذلك أن السّمات القيمية الموجودة بالقوة في الذوات الإنسانية ستتحول إلى شرط تطور استقلالها الذاتي[1]. وبهذا المعنى سيكون من الخطأ التحدث مع كوبينن عن «الاعتراف» باعتباره أمرًا ثانويًّا مقابل الهدف الأولى «للتحقق الذاتي»؛ بل يبدو أنَّ استقلالية الأفراد الذاتية يمكن أن تتحقق عبر ردّة الفعل الاعترافية المناسبة، بحيث يصبح من غير المناسب كليًا، القول هنا بتمييز بين ما هو أول وما هو ثانٍ.

بهذه التأملات أحاول التحرك في إطار إيجاد طرح حلٍّ كالذي أشار إليه كوبينن من خلال تمييزه بين بديلين باعتبار ذلك «إمكانية أصولية»، وبالفعل، فأنا أنطلق من واقعه وجوب اعتبارنا الاستقلال الذاتي، أو التحقق الذاتي بمثابة الغاية التجاوزية لشكل حياتنا الإنسانية، والذي إليها يجب أن يتوجَّه النقد الداخلي. وحتى نفهم كيف يمكن ربط مثل هذا القول الشامل مع فكرة نقد داخلي فلا بدَّ لنا من العودة إلى تحديدين آخرين. لقد أردت أولاً التحدث

---

1 راجع أيضًا الرد الذي قدمته بدوري في: Christoph Halbig/ Michael Quante (ناشر). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2003 (تحت الطبع).

عن «الاستقلال الذاتي» أو «عن التحقق الذاتي» بمعنى محايد قدر الإمكان، بحيث يمكننا من خلاله إخضاع المصلحة للذات الإنسانية، مع إمكانية تحديد الرغبات والنوايا بشكل حر هذا إلى جانب تحقيقها، وبحسب اعتقادي فإنه لا وجود لأي تأكيد أو تميّز لتصوُّرات الخير يتماشى مع هذا التحديد الغائي. بل على العكس، فأنا على المفهوم الصوري «للاستقلال الذاتي»، و«للتحقيق الذاتي، أن يسهل أولاً في إبراز الفروقات بطرق ثقافية، والتي عبرها يمكن لهذه العلاقات الذاتية غير الإلزامية أن تتحقق تاريخيًّا؛ وهنا أستعيد ما سبق لي أن أشرت إليه في معرض الإجابة على لايتنن من حيث كون هذه الصفات القيمية المتغيرة هي التي تحدد الذات الإنسانية، ومن خلالها يجب النظر إلى خصوصية الاستقلال الذاتي الفردي.

وبالطبع فإنَّ سير الفكرة هذا لا يبرر لماذا يجب أن يستند النقد المجتمعي الذي يتصدَّى لمعايير الاعتراف المضمرة في مجتمع ما إلى ما هو معياري ينطوي على سمة عالمية أو ضرورية؛ ذلك أنَّ اتباع مثل هذه المعايير يستوجب فقط شكلاً من أشكال الاستقلال الذاتي تقتصر صلاحيته على ثقافة واحدة فقط، الأمر الذي يبدو أنه يفقدها مشروعيتها المتعالية. وتمامًا كما يعتقد كوبينن بحق، فأنا ما كنت لأصِلُ إلى هذا الموقع الحساس دون الاستناد إلى تصوّر ما للتقدم وذلك ليتسنّى لي أن أظهر أن معايير الاعتراف السائدة التي لا تتمتع بمشروعية نسبية وحسب بل بمشروعية عالمية حاليًّا، إنما يجب أن يكون تفوقها المعياري مسبوقًا بنظم الاعتراف.

سبق لي أن تناولت في تعليقاتي على كل من ايكهايمو ولايتنن

المبادئ النظرية التي رأيت أنها قد تكون تمثيلاً لمثل نموذج التقدم هذا؛ ولكن لا بدَّ من القول استطرادًا، وبحسب قناعتي، أنه حتى البرنامج الهرمنوطيقي المضاد الذي استعان به كوبينن مع ماكدوفل Mac Dowell، ما كان بالإمكان استخدامه دون عودة إلى مفهوم التقدم وإن كان مفهومًا ضعيفًا[1].

في سجالي مع كوبينن توصلت إلى نقطة يمكن بها التعليم، كيف يمكن لتصور الاعتراف أن يكون في خدمة صيغة قوية للنقد الداخلي البنّاء؛ ربما كان بإمكاني أن أصف هذا المنهج، الذي يمكن استخدامه في مثل هذه الحالة، بشكل أفضل، مما فعله كوبينن في الجزء الأخير من مساهمته: فالنقد يعيد تكوين معايير الاعتراف الموجودة بشكل ضمني في مجتمع ما، والتي تعكس ردّات فعل الذوات على الصفات القيمية لتوضح بالتبادل مع المتلقين إلى أي مدى تعكس الممارسة الوقائعية القائمة والنظام تلك المثل الممارسة بشكل ضمني، إلاّ أني لا أرى بوضوح ما إذا كان كوبينن في صياغته قد أدرك بما يكفي بأني أنطلق بنيويًّا من «متبقي صلاحية» معايير الإعتراف؛ حتى لو أننا كنا لا نجد أية هوة بين الممارسة الوقائعية والمعايير المضمرة فإنَّ مثل أشكال الاعتراف المختلفة تفرض على السلوك الأخلاقي المناسب أكثر مما يصار إلى تطبيقه عمليًّا في الواقع. وقد كان بإمكاني أن أوضح وإن بصعوبة، إمكانية الوصول إلى تقدُّم في تحولات السلوك الاعترافي

---

1 Axel Honneth, «Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus», in: *Unsichtharkeit. Stationers einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003، ص 106–137.

إنّ أشكال الحياة الانسانيّة قد انطبعت كلّيًا بصفة تجعل الفرد فقط، عبر الاعتراف المتبادل، عضوًا في الحياة الاجتماعيّة، وتاليًا في علاقة إيجابيّة مع ذاته.

أكسل هونيث هو استاذ الفلسفة في جامعة غوته في فرنكفورت على نهر المابن، وهو مدير معهد الأبحاث الاجتماعيّة في الجامعة المذكورة.

وقد نشر له دار نشر «سوركامب» ما يلي:

1- التشيؤ. دراسة عن نظريّة الاعتراف.

2- أمراض العقل، تاريخ النظريّة النقديّة وحاضرها.

3- فكرة الإشتراكيّة.

MJ17083
ISBN 978-9953-17-083-1

